

2. Theoretischer Teil – Felsbilder als Zeichen einer sozialisierten Landschaft

Da die grundlegende Annahme dieser Arbeit besagt, dass es sich bei den ägyptischen Felsbildern um Zeichen einer sozialisierten Landschaft handelt, sollen nun im Folgenden diese beiden Begriffe und ihre jeweiligen Implikationen, auch in methodischer Hinsicht, geklärt werden.

2.1 Felsbilder als Zeichen

Einige Autoren in der Felskunstforschung gehen so weit, zu behaupten, dass Felsbilder wie Texte gelesen werden könnten (Lenssen-Erz 1994), eine textähnliche Qualität besäßen (Layton 1985:441) oder sogar eine „*primordial language*“ darstellten (Anati 1993:10). Der Vorteil dieser Art der Betrachtung läge nach Lenssen-Erz unter anderem darin, die Bedeutung von Felsbildern erschließen zu können, ohne auf ethnologische oder ethnohistorische Quellen zurückgreifen zu müssen. Diese Form der Bedeutungszuweisung verbliebe dabei zwar in einer rein etischen Perspektive, da nicht zwingend davon ausgegangen werden kann, dass heutige „Lesungen“ sich mit denjenigen früherer Betrachter deckten, sei aber in der Lage sich einer Deutung der Bilder anzunähern, da diese bestimmten Universalien bezüglich der Kategorienbildung, aber auch des menschlichen Kommunikationsverhaltens unterlägen (Lenssen-Erz 1994:176).

Die Frage stellt sich, ob der Umweg über den Vergleich von Felsbildern mit Texten überhaupt genommen werden muss, wenn Felsbilder genereller als Zeichen beziehungsweise Zeichenkomplexe und damit jeweils als Teile eines Kommunikationssystems verstanden werden können, dessen Zweck es ist, Bedeutungen zu generieren und Informationen von einem Produzenten an einen Rezipienten zu vermitteln. Mit einer solchen Seinsbestimmung ließen sich Felsbilder in den allgemeineren Bereich der Zeichensysteme einordnen und könnten somit einer semiotischen Analyse unterworfen werden.

2.1.1 Was sind Zeichen?

Dass Felsbilder als Zeichen angesprochen werden können, ist spätestens seit Leroi-Gourhan (1958a, 1958b) Verwendung dieses Begriffes keine neue Erkenntnis, auch nicht der Versuch, Felsbilder in semiotischer Weise zu deuten. Allerdings beschränkte Leroi-Gourhan seine Definition auf diejenigen eiszeitlichen Höhlenbilder der frankokantabrischen Region, welche rein geometrische Formen darstellen und deshalb seinem Verständnis von Zeichen entsprachen; die Tierfiguren dagegen nahm er von dieser Einteilung aus. Dieser Umgang mit dem Begriff des Zeichens ist in altertumswissenschaftlichen Werken nicht ganz untypisch und geht hauptsächlich auf eine fehlende Auseinandersetzung mit der Definition dieses Begriffes zurück, die des Öfteren implizit oder schwammig bleibt. Insbesondere wird diese Problematik deutlich, wenn es um die Unterscheidung zwischen Symbol und Zeichen geht, welche – nicht nur in der Archäologie – oftmals nicht eindeutig ist, abhängig davon, auf welchen Autor für die jeweilige Definition rekurriert wird.

In vielen Fällen, wie auch bei Leroi-Gourhan, richtet sich das Verständnis des Zeichens nach Ferdinand de Saussures Definition, der das sprachliche Zeichen als aus der Verbindung zweier Teile entstehend sah: dem Signifikat (*signifié*), das ist das Konzept, das es repräsentiert, und eines Signifikanten (*signifiant*), dies ist das Lautbild, seine graphische oder ideelle Form. Ein Charakteristikum dieser Zeichenbeziehung bei de Saussure ist, dass sie als unmotiviert und arbiträr bezeichnet wird, somit kein kausaler Zusammenhang zwischen den jeweiligen Eigenschaften des Bezeichneten und des Bezeichnenden existiere. Diese Verbindung entstehe alleine durch die Konvention der die Zeichen als Kommunikationsmittel nutzenden Menschen, wobei das Bezeichnete seine Bedeutung durch die Relation und Abgrenzung zu anderen Bezeichneten erhalte (Silverman 1983:6ff.).

Anders dagegen sieht es nach dem Ansatz von Charles S. Peirce aus, welcher anstelle des dyadischen Systems der Zeichen von einem triadischen Modell ausging, in dem der Prozess des „*signifying*“ durch die komplexe Interaktion von drei Elementen zustande komme: dem Repräsentamen (*sign*), dem Interpretanten (*interpretant*) und dem Objekt (*object*). Während das Repräsentamen den Zeichenträger darstelle, also annähernd die gleiche Rolle wie Saussures Bezeichnendes einnimmt, – indem es eine Form gibt, welche ein Konzept darstellt –, benötigt Peirce noch eine weitere Verbindung zwischen diesem und dem Bezeichneten, dem Objekt. Diese Funktion übernimmt der *interpretant*, dessen Aufgabe es sei, aufgrund der Verbindung von Repräsentamen und Objekt die Welt und ihre Objekte durch eine geistige Repräsentation zugänglich zu machen, man könnte vereinfacht auch von der Bedeutung des Zeichens sprechen (Merrell 2016:28ff.).⁹¹ Weiterhin stehen Zeichen für Peirce genuin mit dem Erkenntnisvermögen des Menschen in Zusammenhang, so dass alle Erkenntnis als zeichenvermittelt verstanden werden kann

⁹¹ Siehe dagegen aber Sonesson (1994:285), der die Einführung eines Interpretanten für überflüssig hält, da es lediglich das sei, was die Beziehung zwischen den anderen beiden Relata bestimme. Stattdessen unterscheidet er nur zwischen „*content*“ und „*expression*“.

(Hoffmann 2001:2). Neben diesen beiden, stark verkürzt dargelegten, Definitionen von Zeichen treten noch weitere (siehe z. B. Eco 1972). In einem Großteil der Fälle sind es jedoch die beiden erstgenannten Definitionen, auf welche rekuriert wird, so dass weitere Ausführungen hier nicht notwendig erscheinen.

Ähnliche Probleme wie bei der Definitionszuordnung des Zeichens ergeben sich bei der Verwendung der Bezeichnung „Symbol“. Während bei de Saussure das Zeichen eine rein konventionelle Verbindung zwischen dem *signifié* und dem *signifiant* darstellt, weist er der Beziehung des Symbols noch ein Ähnlichkeitsverhältnis, ein „*natural bond*“, zu (Silverman 1983:8). Bei Peirce dagegen verhält es sich umgekehrt, seine Terminologie verwendet „Zeichen“ als komplexen Überbegriff, welcher sich in seiner Objektdimension in Index, Ikon und Symbol auflösen lässt. Hier ist das Symbol dasjenige Zeichen, welches eine rein arbiträre, konventionell zugeteilte Bedeutung innerhalb des Zeichenprozesses generiert (Nöth 2000:66; Silverman 1983:14ff.). Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff „Symbol“ nach der so genannten „europäischen Tradition“ meist entsprechend dem Symbolbegriff de Saussures’ verwendet, als ein aufgrund einer Ähnlichkeit motiviertes Zeichen, während die Peircesche Definition dagegen eher in linguistischen Bereichen Anwendung findet. Dagegen werden die beiden anderen Dimensionen von Zeichen, nämlich diejenige als Index oder Ikon, häufig aus der Peirceschen Terminologie entlehnt. Dabei ist ein Index ein Zeichen, dessen Beziehung seiner Elemente durch eine unmittelbare kausale Wirkung besteht. „[...] *the ‘thing’ which serves as its expression is, in one or other way, connected with another ‘thing’, which serves as its content.*“ (Sonesson 1994:285–286). Als anschauliches Beispiel werden gerne Feuer und Rauch verwendet. Göran Sonesson (1994:275) führt weiter aus, dass in diesem Sinne die Elemente eines Zeichens einen Index bilden, wenn sie, unabhängig von der Zeichenfunktion, verbunden sind durch Kontiguität oder eine Teil-Ganzes-Beziehung. Um als Zeichen wahrgenommen werden zu können, müssen sie jedoch in eine Zeichenrelation eintreten.

Ein Ikon dagegen ist ein Zeichen, bei dem eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen seinen Teilen besteht, genauer *the ‘thing’ which serves as its expression in one or other respect is similar to, or shares properties with, another ‘thing’, which serves as its content.*“ (Sonesson 1994:285). Auch hier ist es wieder eine Anzahl von Eigenschaften, welche beide Teile aufweisen müssen, nur, dass sie dieses Mal unabhängig voneinander vorhanden sein müssen und nur von einem bestimmten Standpunkt aus als identisch oder ähnlich wahrgenommen werden, obwohl sich diese Ähnlichkeit oder Identität auf fundamental unterschiedenen Hintergründen äußert. Auch hier geschieht die Umwandlung in ein Zeichen erst durch das Eintreten einer Zeichenbeziehung, auch wenn die Übereinstimmung zwischen den beiden „Dingen“ unabhängig von dieser existieren muss (Sonesson 1994:285).

Diese Einteilung der Zeichen ist jedoch idealtypisch, genauer kann jedes Zeichen mehr als eine Art der Beziehung aufweisen, somit zum Beispiel primär ikonisch, sekundär aber indexikalisch sein (Sonesson 1994:314). Aufbauend auf dieser Mehrdeutigkeit in der Zeichenfunktion wird deswegen häufig von Indexikalität oder Ikonizität von Zeichen gesprochen. Auch hier kann wieder eine Abstufung vorgenommen werden. So unterscheidet Sonesson eine primäre Ikonizität (*primary iconicity*) von einer sekundären (*secon-*

dary) in der Form, dass er ersterer eine Ähnlichkeit zuschreibt, welche auch ohne die Kenntnis oder Etablierung einer Zeichenfunktion erkannt werden könne. Die sekundäre Ikonizität dagegen benötige das Wissen um ihre Zeichenhaftigkeit und der damit verbundenen Kontexte, um als solche erkannt zu werden. Wir müssen die Konventionen im Umgang mit diesen Zeichen kennen, um sie in ihrer jeweiligen Funktion von Ikonizität zu verstehen. Ein Objekt kann dann als nicht nur für sich selbst stehend erkannt werden, sondern als Stellvertreter für andere Objekte, die ihm ähneln. Als Beispiel werden die ausgestellten Gegenstände in einem Schaufenster angeführt, welche stellvertretend für weitere ähnliche Gegenstände innerhalb des Ladens angesehen werden können, wenn das Wissen über die Funktionsweise eines Schaufensters vorhanden ist (Sonesson 1994:281).

Zurückkehrend zur Definition des Symbols interpretiert Sonesson das Symbol in europäischer Tradition verwendet als ein ikonisches Zeichen mit indexikalischen Zügen im Peirce'schen Sinne. Dies geschieht durch „[...] *the isolation of an abstract, not necessarily perceivable, property, connected with a generalization from the object serving as an expression, and a particularization from the object serving as a content (a dove standing for peace, scales signifying justice, etc.)*.“ (Sonesson 1994:288). Der Begriff des Symbols findet außerdem über seine semiotische Verwendung und die damit verbundene Definition hinaus weitere Anwendungs- und, damit einhergehend, Bedeutungsfelder, sei es, zum Beispiel, in der anthropologischen Philosophie Cassirers oder in Form des symbolischen Kapitals bei Bourdieu.⁹²

2.1.2 Felsbilder – Zeichen oder Bilder?

Die Frage danach, ob es sich bei Felsbildern um Bilder oder um Zeichen handelt, erhält dann Relevanz, wenn man sich der Diskussion widmet, ob Bilder überhaupt als Zeichen, im semiotischen Sinne, verstanden werden können. Die bildwissenschaftlichen Ansätze kommen hinsichtlich dieser Frage nämlich zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen. So scheint es diesbezüglich vor allem einen Dissens entlang der Einteilung in so genannte handlungstheoretisch-semiotische und phänomenologisch-anthropologische Bildtheorien zu geben (Händler 2011; Sachs-Hombach 2005a; Schirra und Sachs-Hombach 2013). Solche phänomenologisch und anthropologisch orientierten Bildtheorien gehen eher davon aus, dass Bilder keine Zeichen, sondern eine besondere Form des Seins oder der reinen Anschauung seien, während die semiotische oder sprachphilosophisch geprägte Bildtheorie jedes Bild als potentiell symbolisches Zeichen sehen möchte (Händler 2011:3).

Lambert Wiesing etwa versucht, den Bildbegriff alleine durch die Eigenschaft einer reinen „artifiziellen Präsenz“ zu erklären. Aus dieser Einschätzung resultiert, dass er Bilder nicht zwingend und nicht jederzeit als Zeichen ansieht, da sie nicht immer eine Bedeu-

92 Siehe Kapitel 2.2.1. Was sind Zeichen?

tung tragen müssten und nicht-immersiv seien, das heißt, ihre Wahrnehmung erfolge ohne eine notwendige Involvierung der wahrgenommenen Situation. Sie stellten lediglich eine artifizielle Präsenz ohne substantielle Anwesenheit dar und würden somit wahrgenommen, bevor sie, – als Zeichen –, gedeutet werden könnten. Die reine Anschauung würde jedoch noch kein Zeichen generieren, dieses entstände erst durch Verwendung als solches.⁹³ So könnte eine artifizielle Präsenz, ein zufälliges Bild, auch durch die Handlungen eines Tieres entstehen, da diesem aber keine Bedeutung zukäme, könnte es nicht als Zeichen gesehen werden (nach Händler 2011:4). Diese Ansicht Wiesings würde allerdings einen sehr weiten Bildbegriff begründen, bei dem es schwer wäre, auch natürlich vorkommende Bilder, zum Beispiel durch Flechten auf Stein entstandene Figuren, auszuschließen. Hierauf müsste dann die Frage gestellt werden, wieso und unter welchen Gesichtspunkten diese visuellen Erscheinungen dann überhaupt als Bild verstanden werden können und ob hier nicht doch erst eine Bedeutungszuweisung seitens des Menschen vorgenommen werden müsste, um nicht jegliches natürliche visuelle Phänomen als potentiell Bild zu betrachten. Einige Bildwissenschaftler, wie zum Beispiel Gottfried Boehm, wiederum erkennen zwar an, dass es sich bei Bildern um Zeichen handeln kann, sie lehnen allerdings ihre methodische Bearbeitung unter semiotischen Gesichtspunkten ab, mit der Begründung, dass Bilder auf diese Weise nicht als Bilder erklärt würden und ihnen lediglich ein Platz in einem schon geschlossenen Konzept zugewiesen würde (nach Krois 2004:575–576). Hingegen vertreten Anhänger einer stärker semiotisch orientierten Bildwissenschaft die Position (Halawa 2015; Händler 2011), dass ein Bild gar nicht als etwas Anderes denn als ein Zeichen verstanden werden könne. Matthias Händler (2011:22) begründet dies mit dem Akt der Bildherstellung, welcher als intendierte kommunikative Handlung bereits den Zeichencharakter des Bildes beinhalten würde. Auch Klaus Sachs-Hombach sieht das Bild als ein Zeichen an, indem er darlegt, dass Bilder nicht von sich aus zu solchen würden, sondern erst durch eine bestimmte Form der Verwendung. Genauer sieht er Bilder als „wahrnehmungsnahen Medien bzw. Zeichen“ (2005a:14). Auch Dieter Mauerer et al. (2009b:28) weisen explizit darauf hin, dass Bilder, nach einem Peirceschen Verständnis, als Zeichen gesehen werden müssen, da sie der Forderung entsprächen, dass sie aufgrund des Verstehens eine Wirkung zeigten, was mit der basalen Charakterisierung des Zeichens nach Peirce analog ginge. Diese unterschiedlichen Beurteilungen der Zeichenhaftigkeit des Bildes lassen sich wahrscheinlich am besten mit Winfried Nöths Einwand erklären, dass die Zuordnung von Bildern zu Zeichen von der jeweiligen Definition derselben abhängt, je nach dem, ob ein weiter oder enger Zeichenbegriff zugrunde gelegt würde (Nöth 2000:236).

Dabei ist das Problem der funktionalen Zuordnung des Bildes zu den Zeichen genuin mit dem Problem seiner Definition als Bild verknüpft, welche ebenfalls in der Bildwissenschaft keinem Konsens unterliegt.

⁹³ Sonesson (1994:281) würde dies wahrscheinlich als primäre Ikonizität ansehen, die zwar die Charakteristik eines Bildes ausmacht, dennoch als Zeichenfunktion gesehen werden kann. Siehe unten.

Einige, meist ältere Ansätze sehen im Bild einen besonderen Ausdruck, welcher allein dem Menschen eigen ist. Hans Jonas (nach Halawa 2015:66ff.) sprach deswegen auch von einem „*homo pictor*“, welcher sich durch seine Fähigkeit des Bilderherstellens und -nutzens vom Tier unterscheidet. Diese Fähigkeit alleine stellt natürlich noch keine ausreichende Definitionsgrundlage dar, es sind vielmehr die Eigenschaften von Bildern, welche auf dem Prüfstand stehen. So macht sich einer der großen Streitpunkte bei der Definitionsfindung an dem Begriff der „Ähnlichkeit“ oder „Repräsentanz“ fest. Semiotisch orientierte Autoren, wie Nelson Goodman, sehen diese als nicht relevant für die Eigenschaften eines Bildes an, auch Mauerer et al. lehnen eine Repräsentationspflicht mit Bezug auf reale oder ideelle Objekte sowie eine Gleichsetzung von „Bild“ und „Abbild“ ab und sehen stattdessen das „[...] *flächig (als zweidimensional) Verstehbare, welches es als Erzeugnis repräsentiert* [...]“ (2009b:25) als das bestimmende Element des Bildes an. Auf der anderen Seite geht Wiesing davon aus, dass eine gewisse Ähnlichkeitsstruktur zwischen dem Bildobjekt und einem Objekt vorhanden sein muss, um überhaupt von einem Bild sprechen zu können (nach Händler 2011). Ob diese Referenz sich auf ein tatsächliches, also realweltliches, oder imaginiertes Objekt bezieht, scheint dagegen mittlerweile weitestgehend als irrelevant betrachtet zu werden (Sachs-Hombach 2005b:25).

Einige Vertreter (Jonas 1961; Wiesing 2008) einer phänomenologisch oder anthropologisch orientierten Bildtheorie wollen weiterhin das Wesentliche eines Bildes an die Physiklosigkeit seines Bildobjektes koppeln, also an die Losgelöstheit des Dargestellten aus dem kausalen Verkehr, welche es mit sich bringt, dass der Betrachter nicht in die dargestellte Situation direkt involviert ist (nach Händler 2011). Dagegen versucht sich zum Beispiel Sachs-Hombach an einer allgemeinen Definition des Bildes in funktional-semiotischer Hinsicht und in Abgrenzung zum linguistischen Zeichen (Sachs-Hombach 2005b:25). Für ihn sind die beiden einem minimalen Konsens unterliegenden Anforderungen an ein Bild, dass es ein wahrnehmungsbasiertes Medium sei. So fordert er auch, dass nur solche Phänomene als Bilder bezeichnet werden sollen, welche, sowohl einen Inhalt, eine Bedeutung aufweisen, als auch gleichzeitig zumindest teilweise aufgrund bestimmter Wahrnehmungsstandards interpretiert werden. Um Bilder nun von anderen, ebenfalls durch diese Eigenschaften gekennzeichneten, Phänomene zu unterscheiden, führt er die Bedingung an, dass beide Eigenschaften zusammen auftreten und so eine wahrnehmungsabhängige Referenz erschaffen müssten. Diese Forderung geht auch auf in seiner Betrachtung der Bilder als Medium. Sachs-Hombach unterscheidet hier zwischen dem arbiträren Medium, zu welchem er linguistische Zeichen und konventionelle Symbole rechnet, und dem wahrnehmungsbasierten Medium, zu welchem er als Unterklasse die visuellen wahrnehmungsbasierten Medien rechnet (2005b:25), deren Besonderheit darin bestehe, dass zumindest Teile der kommunizierten Bedeutung durch die Struktur des Mediums motiviert sein müssen. Eine weitere Charakteristik des Bildes als wahrnehmungsbasiertem Medium sieht Sachs-Hombach in der notwendigen Interaktion zwischen semiotischen und perzeptuellen Gesichtspunkten, welche je nach Typ, Medium oder Funktion des Bildes unterschiedlich ausfallen können und somit auch die Semantik des Bildes bestimmen.

Dieser Ansatz wurde von Sachs-Hombach und Jörg Schirra in einer weiterführenden Definition mit Hinblick auf den ursprünglichen, funktionellen Charakter der Bilderherstellung erweitert. In diesem zeigen sie auf, dass Bilder als solche verstanden werden, indem sie die Rolle des Zeichenträgers innerhalb einer kommunikativen Interaktion einnehmen (Schirra und Sachs-Hombach 2013:143). Genauer definieren sie diese Funktion als „*conveying initial context building*.“ (Schirra und Sachs-Hombach 2013:136), wobei „*context building*“ als die Fähigkeit bezeichnet wird, sich kommunikativ auf Situationen zu beziehen, welche nicht aktuell vorliegen. Der Sinn dieser Kontextgenerierung sei nun derjenige, den Anwendern eine gemeinsame empirische Re-Präsentation einer nicht-präsenten Situation im Rahmen einer Kontextbildung zu ermöglichen (Sachs-Hombach und Schirra 2013:143). Die kommunikative Funktionsweise von Bildern sehen sie dabei entstehen durch das Hervorrufen eines immersiven Modus innerhalb eines Individuums, das Erkennen einer Ähnlichkeit und dem damit einhergehenden dezeptiven Modus, welcher eine Reaktion hervorrufe, die sich an dem ursprünglich Dargestellten orientiert, im Falle des Erkennens der Täuschung jedoch kaum noch bemerkbare Reaktionen zeitige. Die Aufgabe der Bildverwendung sei dann, eine durch den Bildträger ausgelöste Täuschung zu erkennen und diese sich oder jemand anderem zu präsentieren, um damit auf die vorgetauschte Situation hinzuweisen (Sachs-Hombach und Schirra 2013:28).⁹⁴ Diesen ersten Akt der initialen Kontextbildung sehen Sachs-Hombach und Schirra als wegführend zur rein logischen, nicht auf perzeptive Träger angewiesenen Kontextbildung (Sachs-Hombach und Schirra 2013:36).

Zu einer etwas anderen Beschreibung der Funktion des Bildes kommen Maurer et al. (2009a), welche sich der Bestimmung einer genuinen Bildfunktion aus phänomenologischer Sicht zuwandten. Dem ging die Feststellung voraus, dass hierzu die frühen Bilder der Menschheitsgeschichte besondere Beachtung finden müssten. Da dies aber aufgrund der fehlenden Informationen über ihren Kontext und ihre Bedeutung nicht möglich sei, könne an ihre Stelle nur eine ontogenetische, keine phylogenetische Betrachtung der initialen Bildschaffung rücken. Wie bereits erwähnt, sehen Maurer et al. (2009b) Bilder durchaus als Zeichen an. Interessanter und abgeleitet aus ihren empirischen Arbeiten ist allerdings der Aspekt, dass Bilder in ihrer Bedeutung und Herstellung nicht zwingend einer kulturellen Konvention unterliegen müssen, sondern sich auch universale Elemente fassen lassen, welche allen Bildherstellern zu eigen zu sein scheinen. Weiterhin erstaunlich ist die Erkenntnis, dass Bilder nicht zwangsläufig Teil einer kommunikativen Interaktion zwischen zwei oder mehreren Personen darstellen müssen. Zu einer ähnlichen Einsicht gelangte auch Arno Stern als Begründer des „Malortes“, welcher Jahrzehnte lang die Malarbeiten von Kindern begleitete und dabei weltweit sowohl Universalien im Ausdruck, als auch in einigen Fällen das Fehlen einer kommunikativen Intention feststellte (Stern 2015). Diese letzte Erkenntnis fordert besondere Beachtung, da sie das Potential besitzt, die eigentliche Unterscheidung zwischen Bild- und Zeichenfunktion, und damit einher-

⁹⁴ Bei dieser Annäherung an die ursprüngliche Herleitung einer Bildverwendung scheint die Ähnlichkeit zwischen Bildobjekt und realweltlichem Objekt in ihren Anfängen noch zwingend.

gehend des methodischen Umganges mit diesen, darzustellen. Relevant in dieser Hinsicht wäre, zu erfahren, ob diese Form der kommunikationslosen, intentionlosen Schaffung von Bildern lediglich ein erster ontologischer Schritt ist, welcher sich bei Kindern und Erwachsenen zeigt, welche erstmals mit der Tätigkeit des Bilderschaffens in Berührung kommen, oder ob es sich um eine wiederkehrende Eigenschaft des Bilderschaffens handelt. Dies scheint aber weiterer Erforschung zu bedürfen.

Zusammenfassend lässt sich dennoch konstatieren, dass Bilder, abgesehen von einigen, noch genauer zu ergründenden Fällen, wohl als Zeichen angesehen werden können, welche ihre Funktion als wahrnehmungsgebundenes Medium innerhalb eines interaktiven kommunikativen Aktes finden. Somit dürfte für die Ausgangsfrage, ob Felsbilder als Bilder oder Zeichen angesehen werden müssen, wohl nur die Antwort gelten, dass sie beides sein können und in der Mehrzahl der Fälle auch beides sind. Dies ist nicht besonders überraschend. Viel relevanter dagegen scheint die Frage, als was man sie methodisch bearbeiten soll. Entspricht man der Annahme einiger Bildwissenschaftler, dann müsste die Bildwissenschaft geeigneter Mittel ihrer Bearbeitung aufweisen als rein semiotische Ansätze. Dies bleibt allerdings fragwürdig, insbesondere, wenn man es mit fehlenden Kontexten und fehlender Inhaltskenntnis, wie im Falle der Felsbilder, zu tun hat. Um es in Anlehnung an Erwin Panofsky auszudrücken: es fehlt bei diesen allzu häufig die Möglichkeit der ikonographischen und ikonologischen Bearbeitung, und selbst die vorikonographische Beschreibung stellt sich immer wieder als problematisch dar. Ein gangbarer Weg scheint dagegen zu sein, den zeichenfunktionalen Charakter der Bilder zu untersuchen, und sie somit semiotisch zu betrachten. Dies findet offenbar auch zunehmend in der Bildwissenschaft Eingang. So schränkt Sachs-Hombach (2005b) zwar ein, dass traditionelle semiotische Ansätze nicht den charakteristischen Eigenschaften von Bildern gerecht würden, da sie sich zu stark an linguistischen Phänomenen orientierten, die allgemeineren Theoreme der Semiotik, und hier insbesondere die theoretischen Ansätze zu Kommunikation und Zeichen, sollten jedoch auch für einen bildwissenschaftlichen Ansatz auf ihre Praktikabilität hin untersucht werden können. Dies ist auf der Seite der semiotischen Wissenschaften bereits durch die Etablierung einer speziellen „*pictorial semiotics*“ geschehen, welche Sonesson als die Wissenschaft von der Darstellung als einer distinkten Form der Information und Kommunikation (Sonesson 1994:270) definiert. Bei dieser Herangehensweise, in der Bilder als Zeichen untersucht werden, sieht Sonesson an vorderster Stelle die Notwendigkeit, den Nachweis zu erbringen, dass Bilder ihrem Charakter nach semiotisch sind, sowie diejenigen Charakteristiken herauszuarbeiten, die sie von anderen Formen der Bedeutungsbildung unterscheiden. In diesem Zuge hat er sich auch mit der Stellung von Felsbildern innerhalb dieses Konzeptes auseinandergesetzt.

Damit ein Bild als ein Zeichen verstanden werden kann, müssen nach Sonesson mehrere Voraussetzungen erfüllt sein. Erstens sei es notwendig, dass es eine doppelte Differenzierung zwischen dem Bedeutungsträger und dem Bedeuteten gibt, das heißt, dass sie nicht miteinander verbunden sind, sei es materiell oder kategorisch, und dass sie nicht die Möglichkeit des Ineinanderübergehens besitzen. Zweitens müsse der Bedeutungsträger nicht-thematisch und direkt präsent sein, während das Bedeutete das Thema darstelle,

dafür aber nur indirekt präsent sei. Erfüllt sieht Sonesson diese Anforderungen auch in Felsbildern, indem er den Unterschied zwischen dem Material des Felsens und demjenigen der dargestellten Figuren herausstellt, welches sogar noch weitergeführt werden kann, da es ja nicht einmal der Fels selber sei, welcher den eigentlichen Bedeutungsträger darstelle, sondern die darin ausgearbeiteten Löcher oder die darauf aufgetragenen Pigmente. Der Felsen und die Figuren seien des Weiteren direkt unserer Wahrnehmung zugänglich, stellten aber nicht das Thema dar, während das, was thematisch gemeint sei, Tiere, Menschen und ähnliches, uns nur indirekt gegenüberträte (Sonesson 1994:278). Es stellt sich für Sonesson nun weiterhin die Frage, zu welcher Gruppe von Zeichen Bilder zu rechnen sind. In diesem Zusammenhang stellt er insbesondere die Visualität als charakterisierendes Merkmal von Bildern heraus, ohne welche sie ihre Distinktion verlieren würden. Derartig definiert sieht er sie dann auch zu der Gruppe der „visuellen Zeichen“ gehörend, wobei sich hier die Frage stellt, wie sie sich von anderen Fällen der vorrangig visuellen Bedeutungsbildung, wie Architektur oder Gestik, unterscheiden. Weiterhin zählt er sie zu der Gruppe der „ikonischen Zeichen“, deren Bedeutung durch Ähnlichkeit oder Identität des Zeichenträgers mit dem Bezeichneten motiviert wird. Allerdings verweist Sonesson darauf, dass man Bilder nicht mit ikonischen Zeichen gleichsetzen dürfe, auch andere Ausprägungen von Ikonizität könnten in Zeichen materialisiert sein, welche nicht mit Bildern identisch seien. Wenn nun weiterhin ein ikonisches Zeichen durch Zweidimensionalität die Illusion der Darstellung einer dreidimensionalen Wirklichkeit erreiche, dann stelle es nach Sonesson ein bildliches Zeichen dar (Sonesson 1994:272–273).

Interessanterweise spricht er gerade diese Qualität nicht allen Felsbildern zu. Denn während sie auf jeden Fall als „*visual displays*“ bezeichnet werden können, welche häufig auch ikonische Zeichen darstellten, so seien sie nicht zwingend immer als bildliche Zeichen anzusehen, sondern stünden vielmehr häufig an der Grenze zwischen bildlichen und nicht-bildlichen Zeichen (Sonesson 1994:278). So wiesen seiner Meinung nach einige Felsbilder semiotisch gesprochen eine größere Nähe zu „*doodles*“, Bilderrätseln, auf. Deren Funktionsweise liege darin, dass die Ähnlichkeit mit dem Dargestellten erst dann erkannt wird, wenn auf eine solche hingewiesen wurde. Bei einem normalen Bild dagegen werde die Ähnlichkeit erkannt, bevor man der Zeichenhaftigkeit Gewähr würde. Bei einigen Felsbildern tritt nun genau dieses Problem auf, dass das Dargestellte nicht sofort aufgrund einer Ähnlichkeit erkennbar sei, so dass diese Ähnlichkeit nur bei genauerer Erläuterung erkennbar würde. Als Beispiel führt Sonesson eine Felsbildfigur aus Valcamonica, Italien, an, welche Anati als „Betenden“ bezeichnet: eine humanoide Strichfigur mit erhobenen Armen. Dass es sich um eine menschliche Figur handelt, ließe sich noch erkennen, doch dass es sich um die Darstellung eines Betenden handeln soll, erkenne man nur, wenn einem dies zusätzlich, mit Hinweis auf die Armstellung, erklärt würde.⁹⁵ In der Mehrzahl der Fälle stellten nach Sonesson Felsbilder jedoch bildliche Zeichen dar und funktionierten analog zu diesen, indem sie erstens einen gewissen Grad an „*exhibi-*

⁹⁵ An dieser Stelle wird deutlich, wie abhängig die Interpretation eines Felsbildes von der Kontextkenntnis seines Betrachters ist.

tive import“ besäßen, die Fähigkeit, dass durch das Zeichen mehr über sein Objekt ausgesagt werden kann, als an Aufwand in den Zeichenträger investiert wurde, zweitens einer „*resemanticization*“ fähig seien, einem Bedeutungszugewinn durch das Zusammenfügen zu einem Ganzen, dessen Bedeutung über diejenige der einzelnen Teile hinausgehe, und drittens häufig eben keine Erklärung bezüglich der Ähnlichkeit zu ihrem Dargestellten benötigen, da sich die Kenntnis dessen im Bereich der Ökologie der Lebenswelt bewege (Sonesson 1994:299). Dieser letzte Punkt wird im folgenden Kapitel noch genauer aufgegriffen werden.

2.1.3 Felsbilder semiotisch betrachtet

Wie kann nun eine semiotische Betrachtung von Felsbildern aussehen und welchen Nutzen bringt sie? Bevor diese Frage angegangen werden kann, muss zunächst geklärt werden, was die Semiotik in diesem Hinblick zu leisten im Stande ist. Bezeichnend ist, dass sowohl einige Bildwissenschaftler, aus den oben genannten Gründen, als auch einige Felsbildforscher einen semiotischen Zugang zu Felsbildern ablehnen.⁹⁶ Letztere tun dies, da sie die Texthaftigkeit von Felsbildern bezweifeln und deswegen der Meinung sind, die Semiotik besäße nicht die geeigneten Mittel für eine derartige Aufgabe. Abseits von der Frage, ob die Bezeichnung von Bildern oder Landschaften als Text nicht ohnehin in den Bereich metaphorischer Begriffsverwendung fällt, ist ein Einwand bezüglich dieser kategorialen Ablehnung einzubringen: Er erscheint allenfalls dann zutreffend, wenn ein sehr enger und nur sprachlich basierter Semiotikbegriff angewandt wird, der sich an der Definition des sprachlichen Zeichens nach de Saussure orientiert. Dies ist jedoch wenig sinnvoll und in der Semiotik wird bereits seit einiger Zeit angestrebt, eine solche Sprachbasiertheit zu überwinden: „*In other words, semiotics is concerned with the different forms and conformations given to the means through which humans believe they have access to 'the world'.*“ (Sonesson 1994:269). Bereits de Saussure, obwohl er sich hauptsächlich mit der Sprache als Zeichensystem beschäftigte, sah die Semiotik als eine „Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht“ (de Saussure 1967:18ff.). Die *Semeologie* (nach de Saussure) solle zeigen, was Zeichen konstituiert und nach welchen Gesetzen sie ihre Funktion als Zeichensystem innerhalb eines Netzwerkes von Relationen zu anderen Objekten, durch die sie erst Bedeutung erlangten, erfüllen. Die Semiotik sucht dabei nach Regeln und Regelmäßigkeiten von Phänomenen, nicht nach Einzelobjekten in ihren jeweiligen Ausformungen (Sonesson 1994:271).

96 Siehe dazu Conkey (2001).

2.1.3.1 Felsbilder als Index, Ikon und Symbol

Nach Sonesson können Felsbilder alle drei der von Peirce aufgestellten Objektdimensionen erfüllen. Obwohl es sich in vielen Fällen um ikonische Zeichen handele, seien auf jeden Fall auch indexikalische Eigenschaften nachzuweisen (Sonesson 1994:313). Diese erhielten sie primär, indem sie, wie alle Bilder, einen isolierten Teil aus dem größeren Bereich des real Vorkommenden darstellten, der wiederum hinweisend auf dieses sei. Darüber hinaus besäßen Felsbilder aber auch ganz eigene indexikalische Eigenschaften, indem sie durch die Art ihrer Herstellung Spuren aufwiesen, welche Informationen über genau diese Herstellung sowie die dafür verwendeten Werkzeuge besitzen (Sonesson 1994:317). Weiterhin sieht Sonesson ebenfalls die Möglichkeit, dass einige Felsbilder die Funktion von Symbolen – verstanden im Sinne der europäischen Tradition – übernommen hätten (Sonesson 1994:288).

Zur weiteren Untermauerung und empirischen Überprüfung dieser Feststellungen soll die Betrachtung der Nutzung und Bedeutung von Felsbildern in rezenten Kulturen dienen. Als Beispiel dient die Arbeit von Layton (1992), welcher die Felsbilder von Ureinwohnern in den Western Kimberleys, Australien, analysiert und sich dabei sowohl auf ethnohistorische Quellen als auch direkte Auskünfte von Nachfahren beziehungsweise rezenten „Nutzern“ dieser Bilder gestützt hat. Von besonderem Interesse sind hier die Bilder, welche mit den sogenannten „Wandjinas“, heroischen Vorfahren aus der Traumzeit⁹⁷, in Zusammenhang gebracht werden. Sie sind Teil der religiösen Vorstellungswelt der Worora, Wunambal und Ngarinyin sprechenden einheimischen Gesellschaften, die ungefähr dreißig verschiedene Clans umfassen (Layton 1992:33). Jeder dieser Clans hat seinen eigenen Wandjina, häufig der Begründer des Clans, dem auch jeweils ein bestimmter Abschnitt der Traumzeit zugeordnet wird. Die Mythen der Traumzeit sind im Fall der erwähnten Gesellschaften häufig recht kurz und geben lediglich den Weg des Wandjinas wieder, den er zurücklegte bis er in seinem Clanterritorium anlangte, welches er somit durch seine Anwesenheit als Territorium kennzeichnete. Die Wandjinas nehmen also einen zentralen Teil in der Mythologie dieser Gesellschaften ein.⁹⁸ Felsbilder der Wandjinas kommen in Höhlen (eigentlich Felsüberhängen) vor, welche sich innerhalb der verschiedenen Clanterritorien befinden und ihrerseits mit ihrer Anwesenheit dieses Territorium markieren. In vielen Fällen werden die Wandjinas in den Felsbildern in anthropomorpher Gestalt dargestellt, mit charakteristischen Details wie dem Fehlen von Mündern und großen schwarzen Augen in einem weißen Gesicht. Allerdings ist auch eine zoomorphe Darstellungsweise, meist in Form eines der Tiere, welche auch Clanto-

⁹⁷ Die „Traumzeit“ stellt den zentralen Kern der Mythologie der australischen Ureinwohner dar.

⁹⁸ Neben der Gründung der Clans haben die Wandjinas eine Reihe von Aufgaben, zu denen auch die Etablierung und Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung gehört. Durch dieses, *wunan* genannte System stehen die verschiedenen Clans miteinander in direkter sozialer Beziehung, welche sich einerseits durch Austausch, auch Heiratsallianzen, und andererseits durch eine räumliche Verhältnisordnung der einzelnen Clans zueinander manifestiert (Layton 1990:33).

tems darstellen, möglich. Die hinter dieser Form der Darstellung stehende Verbindung zwischen Wandjina und Tier kann durch verschiedene Begründungen erklärt werden. So ist der Wandjina entweder selbst in Tierform erschienen, hat sich im Tode in ein Tier verwandelt oder gilt als Schöpfer oder zumindest Namensgeber der dargestellten Tierart. Diese Art des Verhältnisses scheint es zu rechtfertigen, auch in der zoomorphen Gestalt den Wandjina zu erkennen (Layton 1992:30ff.). In beiden Fällen, der anthropomorphen wie auch der zoomorphen Darstellung, kann das Felsbild als Symbol gewertet werden. Es stellt, semiotisch gesprochen, den symbolischen Aspekt des Zeichens „Felsbild Wandjina“ dar, da die Zuordnung der Bedeutung „Wandjina“ (Interpretant) zu dem Zeichenträger (Felsbild) eine rein konventionelle ist, welche dem zugrundeliegenden Regelsystem, der Mythologie der indigenen Gruppen der Western Kimberleys, entspringt. Die Verteilung der individuellen Wandjinas in der Landschaft ist gleichzeitig ein indexikalisches Zeichen, durch welches die Verbreitung einer Gemeinschaft, Wege und Aktionsradien von Clans etc. ausgewertet werden können.

Neben diesem Aspekt können die Felsbilder jedoch auch als Ikon angesprochen werden. Dies lässt sich insbesondere bei den zoomorphen Darstellungen veranschaulichen, da die hier abgebildeten Tierfiguren, neben ihrer möglichen Interpretation als Wandjina, ebenfalls noch zu der dargestellten Tierart gezählt werden können. Eine Identifizierung als diese erfolgt überhaupt erst durch eine auf Ähnlichkeit basierenden Zuordnung zu bestimmten Tierarten, von denen die Darstellung des Felsbildes als Ausdruck eines Individuums dieser Tierart oder als pars pro toto derselben, in beiden Fällen aber als Ikon dieser, gewertet werden kann. Die Bedeutung (Interpretant) als Tier, zum Beispiel Krokodil, stellt somit den ikonischen Aspekt des Felsbildes dar.

Daneben kann auch das Auftreten eines indexikalischen Aspektes bei einigen der Felsbilder in den Western Kimberleys beobachtet werden, und zwar in denjenigen Fällen, in welchen die dargestellten Tiere oder Pflanzen in einem direkten Wirkungsverhältnis zu den durch sie dargestellten realweltlichen Tieren und Pflanzen gesehen werden. Dies gilt insbesondere für Tiere und Pflanzen, welche der Nahrungsgewinnung dienen. Hier gilt das Verhältnis: solange das Bild des Tieres oder der Pflanze Bestand hat, solange wird es die Gattung auch realiter geben. Diese Vorstellung birgt weiterhin eine Handlungsanweisung. Da die Erhaltung der Bilder notwendig ist, um die Gemeinschaft mit den benötigten Nahrungsmitteln zu versorgen, wird von den einzelnen Clans erwartet, dass sie die Bilder in ihrem Territorium regelmäßig auffrischen, um so die Nahrungsressourcen aller Clans aufrechtzuerhalten. Das Auffrischen der einzelnen Bilder in den jeweiligen Clangebieten nehmen wiederum ausgewählte meist hochgestellte Personen aus dem jeweiligen Clan vor. Diese praktische Handlung stellt somit auch einen sozialen Akt dar, welcher die Verbindung zwischen den einzelnen Clans stärkt (Layton 1992:30ff.).

Auf die semiotische Analyse der Felsbilder rekurrierend kann nun festgestellt werden, dass alle drei von Peirce als Objektdimension aufgestellten Aspekte sich auch in dem empirischen Befund wiederfinden lassen. Das rezente Beispiel der Wandjinas der Western Kimberleys klärt darüber hinaus auch weitere Einzelheiten des Kommunikationsprozesses, welcher durch die Felsbilder angestoßen wird. So lassen sich Informationen über die

Produzenten der Bilder gewinnen, die ebenfalls eine sehr vielschichtige Interpretationsebene erkennen lassen. Einerseits sind es die Wandjinas, denen eine Autorenschaft an den Bildern zugeschrieben wird. Sie sollen ihre eigenen Bilder und diejenigen, welche die vom Clan gepflegten Tiere und Pflanzen darstellen, selbst an den Wänden angebracht haben. Andererseits ist es aber, wie schon erwähnt, auch den menschlichen Clanmitgliedern möglich, die Bilder zu erneuern. Dies gilt auch für die Bilder der Wandjinas, welche nach Einholung der Erlaubnis des betroffenen Wandjinas, aufgefrischt werden dürfen. Zu der Rezipientenseite können wiederum die Mitglieder der mit dieser Kosmologie vertrauten Gruppen der Ureinwohner der Western Kimberleys gerechnet werden. Ihnen dürften die jeweiligen Wandjinas, auch diejenigen der anderen Clans, bekannt gewesen sein, und ihnen ist wohl auch zumindest implizit das Konzept des indexikalischen Verhältnisses von Bildern und Objekten bekannt. Weiterhin kann davon ausgegangen werden, dass sie in der Lage gewesen sind, die abgebildeten Tier- und Pflanzenarten zu real existierenden Objekten zuzuordnen, basierend auf ihrem ökologischen Wissen.

So erhellend das rezente Beispiel für die Interpretation der Felsbilder als Zeichen auch ist, so zeigt sich bereits hier ein grundlegendes Problem für die semiotische Analyse prähistorischer Felsbilder. Die Kenntnis des dem Kommunikationsprozess zugrundeliegenden Regelsystems, in diesem Fall der Kosmologie der Western Kimberleys, ist essentiell für das richtige Verständnis der Felsbilder. Ein solches Regelsystem wird sich jedoch für einen prähistorischen Fall kaum in seiner genuinen Form rekonstruieren lassen. Ebenso wenig verfügen wir über gesicherte Informationen über Produzenten und Rezipienten der prähistorischen und antiken Felsbilder. Von einem semiotischen Standpunkt aus ist es weiterhin kaum möglich festzustellen, ob ein Felsbild als Symbol oder als Ikon verstanden werden sollte. Das heißt, ohne Kenntnis des zugrundeliegenden Regelsystems, kann nicht beurteilt werden, ob die konkrete Gestalt bedeutungsrelevant ist (im Falle eines Ikons) oder nicht (im Falle eines Symbols). Es ist ohne weiteres möglich – und anhand zahlreicher Beispiele illustrierbar – dass die gleiche Form verschiedene Zeichen bilden kann. Selbst innerhalb desselben Systems können hinsichtlich ihrer Gestalt identische Zeichen verschiedene Funktionen oder Bedeutungen besitzen (z. B. das „x“ in unserer Sprache, welches für den Buchstaben „X“ stehen kann, für die Zahl 10 oder auf einer Karte angebracht die Lage eines Schatzes markiert). Daraus folgt, dass Bedeutung allein anhand einer individuellen Figur nicht sicher eruierbar ist. Dies hat Sonesson am Beispiel des schon erwähnten „Betenden“ genauer dargelegt, welcher nach Liungman ebenfalls verglichen werden kann mit: *„[...] a sign denoting the golden number 18 in the clog almanacs of the Middle Ages, or one of the letters of a Rumanian alphabet used around the year 1000, the alchemical signs for test, for essence, or for mix, or the astrology signs for Pisces or the fixed star Spica, Neptune’s or Jupiter’s staff, and so on [...]“* (Sonesson 1994:282).

In der Praxis lässt sich dagegen beobachten, dass Felsbildern einerseits eine vorrangig symbolische Bedeutung zuerkannt wird, andererseits jedoch ihre Form als ikonischer Hinweis darauf angesehen wird. Diese Art der Interpretation ist häufig bei prähistori-

schen – d. h. im Fall von Ägypten: prädynastischen – Felsbildern anzutreffen.⁹⁹ Dabei wird die fehlende Kenntnis des Regelsystems, welche eigentlich für eine Erschließung der Bedeutung erforderlich wäre, insbesondere bei figürlichen Darstellungen meistens durch Analogiebildungen kompensiert (Bárta 2010; Červíček 1998; Darnell 2009; Hendrickx et al. 2009). Die geometrischen Felsbilder dagegen werden in den meisten Fällen *per se* schon aufgrund ihres in der Regel nicht mit realweltlichen Objekten gleichzusetzenden abstrakten Aussehens als reine Symbole verstanden. Es scheint so, als werde ihr ikonischer Gehalt als weniger relevant für den Kommunikationsprozess eingestuft.¹⁰⁰ In einen Zwischenbereich scheinen die Hand-, Fuß- und Sandalenabdrücke, aber auch Tierspuren zu fallen. Hier wird eine ikonische Beziehung in den Vordergrund gerückt, der nichtsdestotrotz eine symbolische Funktion zur Seite gestellt wird (Červíček 1992/1993; Verner 1973). Die indexikalische Dimension – oder zumindest die intendierte Indexikalität – gerade dieser Zeichen wird dagegen meistens nicht thematisiert. Die konkrete Bedeutung (Interpretant) des Symbols, welches ein prähistorisches Felsbild darstellt, bleibt jedoch ausgesprochen spekulativ. Es lässt sich nur mit Sicherheit festhalten, dass ein Felsbild ein Symbol darstellen *kann*.

Anders dagegen verhält es sich mit Felsbildern, die als Ikon anzusehen sind. Deren Bedeutung kann bis zu einem gewissen Grad auch den Erforschern prähistorischer Felsbilder zugänglich sein. Genauer stellt der ikonische Aspekt den Hauptzugang zu prähistorischen Felsbildern dar, was sich schon in der einfachen Beschreibung von Felsbildern niederschlägt, wenn sie als Tier, Mensch etc. bezeichnet werden. Diese Zuordnung einer Figur zu einem realweltlichen Objekt erfolgt meist auf dem Weg der Ähnlichkeitsüberprüfung. Gleichermäßen wird davon ausgegangen, dass das identifizierte realweltliche Objekt darzustellen auch die Intention des Produzenten war. Somit erscheint es möglich, zumindest auf der Ebene des Ikon und insofern einem die angeblich dargestellten, realweltlichen Objekte bekannt sind, den Kommunikationsprozess zu einem gewissen Grad zu rekonstruieren. Allerdings zeigen sich bereits an diesem Punkt einige mit dieser Annahme verbundene Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit stellt sich schon bei der Identifikation des dargestellten Objektes ein. Dies ist gut bei der Zuordnung von Tierfiguren nachvollziehbar. Die prähistorischen Felsbilder Ägyptens beispielsweise stellen zu einem großen Teil Tierfiguren dar, die meistens in Form von in den Stein getriebenen Petroglyphen auftreten und in Seitenansicht oder Aufsicht dargestellt sind. Auch wenn man bei der Wahl dieser Darstellungskonventionen vermutlich von der Annahme ausgehen kann, dass je nach Tierart die aussagekräftigste Variante bevorzugt wurde, handelt es

⁹⁹ Siehe Kapitel 1.3.2.2.2. Religiös-kosmogonische Deutung der Felsbilder und „Order over Chaos“.

¹⁰⁰ Allerdings gibt es hierzu auch Ausnahmen, indem der Versuch unternommen wird, die geometrischen Felsbilder ikonisch einzuordnen. Dies geschah zum Beispiel im Zusammenhang mit den epipaläolithischen Felsbildern aus el Hosh, Ägypten. Der Bearbeiter, Dirk Huyge, erkennt in einigen der als „pilzförmig“ bezeichneten Bildern Aufsichten einer bestimmten Art von Fischfalle, wie dies ursprünglich von Winkler vorgeschlagen worden war (Huyge 2005:5ff.).

sich doch in den meisten Fällen nur um Silhouettendarstellungen. Diese weisen jedoch, gerade bei Vierbeinern, starke Ähnlichkeiten auf und benötigen deshalb zusätzliche charakteristische Merkmale, welche eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Tierarten ermöglicht. Im Fall der Hornträger (*Bovidae*) ist es meist die Form des Hornes, welche dieses Merkmal ausmacht. Doch allein aufgrund des Verlaufs des Hornes eine Tierart zu bestimmen, ist nicht unproblematisch. Schon eine Unterscheidung innerhalb der Familie der *Bovidae*, zwischen Gazellen und Antilopen zum Beispiel, lässt sich nur in den Fällen problemlos vornehmen, in denen auf die Darstellung der Hörner besonders Wert gelegt wurde. Innerhalb der Gruppe der Gazellenartigen noch weitere Unterscheidungen bezüglich der Art anzustellen, um etwa Dorkasgazellen von Sömmerringgazellen zu unterscheiden, ist dagegen kaum möglich. Dazu wären weitere signifikante Merkmale zur Identifikation nötig, etwa der Art, wie sie durch die Anwendung von Farbe oder Beschriften in den Grabreliefs der dynastischen Zeit vorgenommen werden (Strandberg 2009). Darüber hinaus stellt sich das Problem, wie relevant die Unterscheidung oder genaue Zuordnung einer Tierart für die ursprünglichen Produzenten und Rezipienten der Felsbilder war. Vorstellbar ist jedenfalls, dass lediglich eine grobe Zuordnung wie „gazellenartig“ schon aussagekräftig genug für einen mit dem Regelsystem Vertrauten war, ohne dass auf eine genauere Unterteilung Wert gelegt werden musste. Andererseits kann jedoch auch nicht ausgeschlossen werden, dass die Urheber der Felsbilder mit einer im Spezifizierungsgrad über unsere modernen Klassifizierungen hinausgehenden (oder ganz anderen) Kategorisierung ihrer natürlichen Umwelt arbeiteten.

Nicht allein auf der Ebene der Unterscheidung bestimmter Arten stellen sich Probleme ein, in einigen Fällen ist selbst die relativ eindeutige Zuordnung zu einem Tier oder einem anderen realweltlichen Objekt kaum möglich (Abb. 4).

In diesen Fällen ähnelt die Figur keinem realweltlichen Objekt und lässt sich allenfalls annäherungsweise zuordnen. Eine mögliche Funktion als Ikon ist hier nicht mehr nachzuvollziehen. Allerdings muss auch hier berücksichtigt werden, dass diese Schwierigkeit sich in erster Linie für die etische Identifikation darstellt, für eine emische Sicht könnte sich das Problem als nicht existent herausstellen.¹⁰¹ Es lässt sich also festhalten, dass auch beim Ikon das Objekt der prähistorischen Felsbilder sich nicht immer aus den Bildern allein deduzieren lässt. Hinzu tritt, dass einige Autoren die, eben vorgestellte, etische Identifikation des Objektes als nicht zwingend übereinstimmend mit derjenigen der emischen Identifikation ansehen. Sie kritisieren das unreflektierte Gleichsetzen von Figur

¹⁰¹ Insbesondere bei mythischen Figuren, welche keine realweltliche Entsprechung haben, dürfte sich die Diskrepanz aufzeigen lassen. Hier ist eine Identifikation als Ikon nur spekulativ ohne die nötige Kenntnis der zugrundeliegenden Kosmologie oder des Regelsystemes möglich. Die Darstellung des sogenannten „Beast“ in der „Cave of the Beast“ im Wadi Sura dürfte dies veranschaulichen. Die vermehrt auftretende Darstellung einer Figur, welche Merkmale verschiedener Tierarten oder Menschen aufweist, sowie in vielen Fällen keinen Kopf, hat die Interpretation nach sich gezogen, es handele sich um die Darstellung eines mythischen Wesens (Barta 2010, Kuper 2013). Wie kompliziert so eine Zuordnung jedoch ist, zeigt die anhaltende Debatte über den genauen Status dieser Figur (Kuper 2013, LeQuellec 2010).

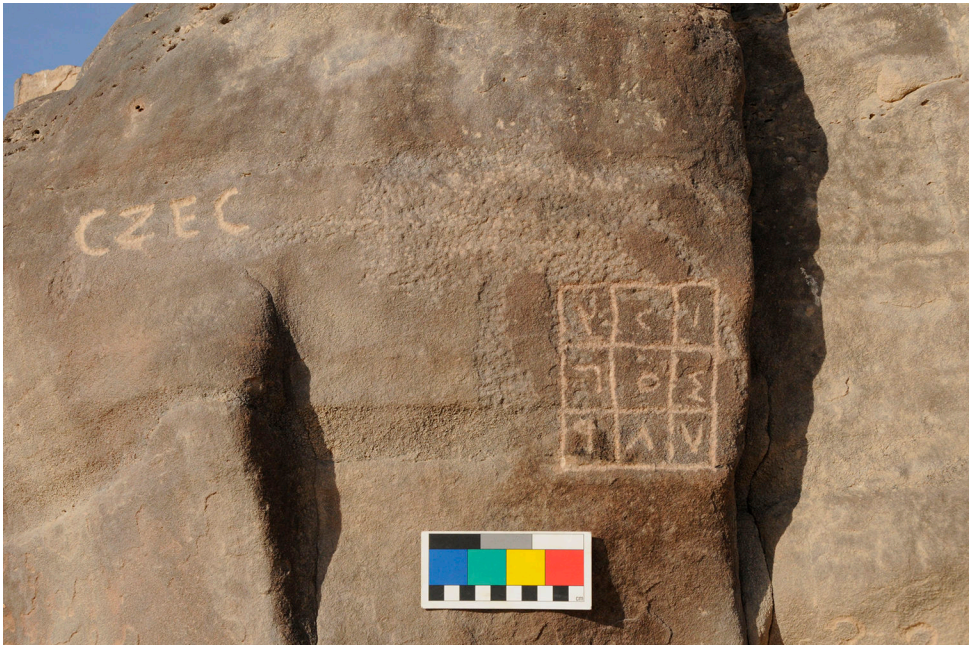


Abbildung 4. Felsbild 1e2A aus dem Wadi Berber mit einem unidentifizierten Vierbeiner.

und Objekt. Diese Form der Identifikation sollte dagegen als eine rein artifizielle zu Zwecken der wissenschaftlichen Beschreibung und Ordnung gesehen werden, welche nichts über die tatsächliche Bedeutung des Objektes aussage (Bednarik 1991, Clegg 1978). Diese Kritik scheint sich jedoch auf die Ebene der intendierten Bedeutung, oder sekundären Ikonizität nach Sonesson (1994:126), zu beziehen. Die Bestimmung der realweltlichen Übereinstimmung einer primären Ikonizität sollte dabei durchaus möglich sein, insofern selbst bei unterschiedlicher Bedeutung ein allgemeiner Hintergrund gegeben zu sein scheint, der es ermöglicht, eine Figur aufgrund der Form in ihrem primären ikonischen Gehalt zu verstehen. Sonesson führt dies auf die unhintergehbare menschliche Erfahrung eines gemeinsamen natürlichen Hintergrundes, die Husserlsche Lebenswelt, zurück (Sonesson 1994:283). Diese gründet, nach Sonesson, auf einem konstruktivistischen Element, welches vor der Wahrnehmung existiert, und eine Matrix von Erwartungen an die Gegenstände der Welt und ihr Verhalten aufbaut (Sonesson 1994:292). Wenn die Zeichenfunktion eines Bildes, zumindest teilweise, durch die Ähnlichkeit zwischen Figur und Objekt konstituiert werden soll, dann begründe sich dies in einer tatsächlichen Hierarchie bezüglich der Objekte der Lebenswelt, welche dazu führt, dass einige Objekte besser dazu geeignet sind als Figur eines Zeichens zu fungieren als andere (Sonesson 1994:293). Diese natürliche Hierarchie der Dinge¹⁰², in Verbindung mit einigen Natur-

102 Sonesson orientiert sich hier an Rosch und Lakoff, siehe dazu [Kapitel 3](#).

gesetzen und weiteren allgemeinen Grundsätzen über die Objekte der Welt, bildet für Sonesson die Grundlage einer „Ökologie der Semiosis“. Als besonders ausschlaggebend können hierbei die Eigenschaften der Lebenswelt betrachtet werden, die besagen, dass Objekte subjektiv, standpunktabhängig betrachtet und nach Typen sortiert werden. Ein weiteres Argument ist, dass von einer gewissen Regelmäßigkeit bezüglich der Objekte der Welt ausgegangen werden könne – man denke etwa an das berühmte Beispiel, dass die Wahrscheinlichkeit höher ist, dass ein Lebewesen mit Federn fliegen kann als ein solches mit Fell (Sonesson 1994:298). Nach Sonesson können sich so auch einige der konventionellen Inhalte eines Bildes an den generellen Charakteristiken der menschlichen Lebenswelt orientieren. Auf diesen Grundlagen darf es als wahrscheinlich gelten, dass auch heutige Betrachter durchaus in der Lage sind, sich den Figuren prähistorischer Zeit in ikonischer Hinsicht anzunähern. Dies ist insbesondere dann möglich, wenn noch auf eine mit den damaligen Urhebern geteilte Lebenswelt rekurriert werden oder eine Rekonstruktion der Lebenswelt der FelskunsthHersteller mit anderen Mitteln erreicht werden kann.

So lässt sich feststellen, dass, auch wenn die konkrete semiotische Analyse prähistorischer Felsbilder nur in einem stark begrenzten Rahmen stattfinden kann, da zu viele benötigte Informationen nicht mehr rekonstruierbar sind, eine semiotische Betrachtung zumindest einen interessanten Ansatz bietet und sei es lediglich in der Erschließung der Varianz des mutmaßlichen Bedeutungsfeldes der Felsbilder als Zeichen und der Bestimmung ihrer selbst als Zeichen. Weiterhin besteht die Möglichkeit, anhand von Regelmäßigkeiten in Anordnung, ikonischem Gehalt und Verteilung, einen Einblick in das zugrundeliegende Regelsystem zu erhalten. Auch die Feststellung, dass es sich bei den Felsbildern um Zeichen eines Kommunikationsprozesses handelt, bietet ein weiteres Erschließungsfeld, welches die Frage nach der konkreten Art und Funktion dieser Zeichen innerhalb des Kommunikationsprozesses aufwirft.

2.1.3.2 Zeichenfunktionen von Felsbildern innerhalb des Kommunikationsprozesses

2.1.3.2.1 Grundlagen der Kommunikation

In den Kommunikationswissenschaften wird als Hauptvoraussetzung zur Etablierung einer gelingenden Kommunikation die Fähigkeit der beteiligten Personen zur reflexiven Wahrnehmung genannt, in welcher man sich selbst als Handelnden wahrnimmt, sowie die Erwartungs-Erwartung, das heißt die Übertragung von eigenen Handlungsabläufen auf die Beurteilung der zu erwartenden Handlungsabläufe bei anderen. Auf diese Weisen werden Informationen über kalkulierbare Handlungspartner generiert und so entsteht ein kollektives Wissen, das die Basis der Kommunikation und weiterführend der darauf aufbauenden Handlungen bildet. Dabei beruht dieses Kommunikationskonzept auf zwei Prämissen, nämlich der, dass alle Menschen kognitiv autonom sind und zweitens, dass sie nur dadurch miteinander kommunizieren können, weil sie gesellschaftlich anerkannte

Zeichen in gesellschaftlich festgelegten Rahmen einsetzen. Somit erfolgt Kommunikation nach bestimmten Schemata und Regeln, welche den Einsatz der Kommunikation begrenzen. Diese wiederum gründen in einem kollektiven Wissen, auf dessen Erwerb hin die Teilnehmer einer Gesellschaft durch ihren jeweiligen kulturellen Bezugsrahmen sozialisiert worden sein müssen, damit diese Art der Kommunikation funktioniert (Schmidt und Zurstiege 2007:34ff.).

Dieses Modell von Kommunikation bietet interessante Perspektiven für Hypothesen über die Nutzung der Felsbilder, vor allem hinsichtlich der Frage, welche Gruppen mit ihnen als Rezipienten angesprochen worden sein können. So lassen sich als erstes Gruppen nennen, welche an dem zugrundeliegenden kollektiven Wissen Teil hatten. Von diesem wiederum ist anzunehmen, dass es Teil eines größeren kulturellen Rahmens bildet, wobei jedoch auch ein auf wenige Personen beschränktes Wissen, wie dies bei arkanem Wissen der Fall ist, nicht ausgeschlossen werden kann. Möglich ist auch, dass mit den Felsbildern Gruppen angesprochen wurden, die keinen aktiven Anteil an diesem kulturellen Rahmen besaßen, die aber aufgrund vorheriger Kontakte einen relevanten Teil des kollektiven Wissens der anderen Gruppe erlernt hatten. Eine dritte Möglichkeit stellen Gruppen dar, welche gar keine Kenntnis des zugrunde gelegten Wissens besaßen, die aber zumindest auf einer indexikalischen Ebene durch die pure Anwesenheit der Zeichen auf die Anwesenheit anderer Gruppen schließen und deren Bedeutung dann innerhalb ihres eigenen Wissenskontextes interpretieren konnten.

Relevant sind in dieser Hinsicht auch die unterschiedlichen Situationen und daraus bedingt Formen von Kommunikation. So versucht bei der direkten Kommunikation ein Kommunikationsteilnehmer andere Kommunikationsteilnehmer durch Orientierungsangebote solcherart einzustellen, dass sie dem Angebot, basierend auf ihrem kollektiven Wissen, dieselbe Bedeutung zuordnen, welche der erste Kommunikator anstrebte. Dieses Vorhaben gelingt umso besser, je ähnlicher die Kommunikationsteilnehmer sozialisiert sind. Bei der medienvermittelten Kommunikation dagegen, welche durch überpersonelle, technisch vermittelte Medien wirkt, können Informationsangebote eines Teiles einer Gesellschaft gesamtgesellschaftlich zugänglich gemacht werden, wobei die Form dieser Vermittlung von der Art des Mediums abhängig ist. Dabei kommt überpersonellen Medien noch eine besondere Bedeutung zu, indem sie durch sich Informationen erst schaffen, das heißt, ein bestimmtes Weltverständnis ausdrücken. Insofern ist derjenige, welcher über das Medium gebietet, in der Lage, dieses zu beeinflussen, er besitzt eine Deutungshoheit und kann damit Macht ausüben (Schmidt und Zurstiege 2007:51). Weiterhin lässt sich zwischen Nah- und Fernkommunikationssituationen unterscheiden. Erstere setzt eine räumliche und zeitliche Nähe der Kommunikationsteilnehmer voraus, letztere lediglich eine zeitliche Nähe, die räumliche Ferne dagegen wird mit Hilfsmitteln überbrückt. Diese Kommunikationssituationen werden hauptsächlich durch die unterschiedlichen Rollen und Relationen des Kommunikators und des Rezipienten zueinander bestimmt. Diese können spezifisch oder unspezifisch, medienvermittelt oder interaktiv, einfach oder mehrfach adressiert sein. Somit ergeben sich verschiedene Kommunikationskonstellationen: Bei der interaktiven Kommunikation wird eine reflexive Kommunika-

tion mithilfe von Kommunikationsinstrumenten ausgeübt, diese Form der Kommunikation richtet sich direkt an eine oder mehrere anwesende Personen. Die medienvermittelte Kommunikation dagegen ist mehrfach adressiert und richtet sich an ein nicht anwesendes Publikum, mithilfe eines Kommunikationsmediums (Schmidt und Zurstiege 2007:37ff.).

Diese Konzepte entstammen zwar der Erforschung moderner Kommunikationsformen und -mitteln, bieten aber nichtsdestotrotz eine Hilfe beim Verständnis der Felsbilder als Kommunikationselement. So kann in einem ersten Schritt schon festgestellt werden, dass für die Felsbilder sowohl eine Nah- als auch eine Fernkommunikationssituation möglich erscheint, abhängig davon, ob sich Produzent und Rezipient gleichzeitig an dem Platz mit den betreffenden Felsbildern befanden oder eben nicht. Schwieriger wird es bei ihrer Einordnung in direkte oder medienvermittelte Kommunikation. Zwar ist es vorstellbar, wie bei Mithen (1998) für die eiszeitliche Höhlenmalerei vermutet, dass die Bilder illustratorischen Charakter besaßen bei einer direkten Kommunikation zwischen z. B. Jägern und unerfahrenen Jägern oder Wissensbewahrern und Uneingeweihten einer Gruppe Verwendung fanden. Allerdings stellen sie auch ein Medium dar, welches unabhängig von der Anwesenheit dieser Personen weiterwirkt und somit auch Teil einer medienvermittelten Kommunikation darstellen können, mit den oben genannten Implikationen bezüglich des Zugriffes auf Aussage und damit verbundene Macht. Bezüglich der interaktiven Kommunikation können Felsbilder ebenfalls mitgewirkt haben. So wäre es möglich, dass sie in einer direkten Kommunikation wie oben erwähnt eingesetzt wurden, um gegenseitig Informationen verschiedener Teilnehmer zu vermitteln. Bis zu einem gewissen Grad lässt sich vermuten, dass das Anbringen eines Felsbildes mithilfe von Werkzeugen als Antwort eine gleichermaßen durchgeführte Handlung nach sich ziehen kann, so dass der ursprüngliche Akt der Anbringung ein interaktives Verhältnis zwischen Produzent und Rezipient schafft, welche sich in diesen Positionen abwechseln. Dass die Bilder weiterhin als Medium in einer medienvermittelten Kommunikation wirken können, scheint offensichtlich, da die angebrachten Bilder sich an alle potentiellen Betrachter richten können. So können zum Beispiel mythische Darstellungen auch von anderen Mitgliedern derselben Gruppe entschlüsselt werden, ohne dass der ursprüngliche Produzent anwesend ist, sowohl in zeitlicher wie räumlicher Perspektive. Inwiefern der ursprünglich intendierte Informationsgehalt in dieser Kommunikation allerdings verstanden wird, ist eine andere Problematik. Sowohl bei der interaktiven als auch der medienvermittelten Kommunikation kann darüber hinaus eine Situation der Nah- oder Fernkommunikation entstehen. Je nach Situation kann dann weiterhin der Anteil an diesem Kommunikationsprozess unterschiedlich ausfallen, sei es monologisch, dialogisch oder polylogisch (Schmidt und Zurstiege 2007).

Ausgehend von den unterschiedlichen möglichen Kommunikationssituationen und -arten können verschiedene Funktionen der Felsbilder innerhalb dieses Prozesses herausgestellt werden.

2.1.3.2.2 Funktionen von Felsbildern in einem Kommunikationsprozess

Felsbilder können, analog zu dem von Frank Kammerzell für nicht-textliche Zeichen verwendeten Konzept, ebenfalls als Äußerungen innerhalb eines „*systems of graphic information processing (SGIP)*“ (Kammerzell 2009:278) angesehen werden. Eine solche Äußerung besteht aus einem oder mehreren graphischen Zeichen¹⁰³, ihrer Beziehung zueinander sowie einem Produzenten und einem Rezipienten. Unter den von Kammerzell behandelten, nicht-schriftlichen SGIPs stechen vor allem fünf Vertreter heraus, welche Ansatzpunkte für die möglichen kommunikativen Funktionen von Felsbildern bieten könnten. Hierzu zählen piktografische Systeme (*pictographic systems*), nicht-textuelle Markierungssysteme (*non-textual marking systems*), graphische Erinnerungshilfen (*graphic memory aids*), *comics and graphic novels* sowie numerische Informationsspeichersysteme (*numerical information storage systems*).

Piktografische Systeme werden von Kammerzell (2009) dabei so charakterisiert, dass sie rezipientenorientiert sind und diesem nach konventionell festgelegten Regeln Informationen zukommen lassen, die ihm bei seinen Aktivitäten situationsbedingt Hilfestellung leisten. Piktografische Systeme bestehen oftmals aus ikonischen Zeichen, außerdem ist das Wissen des Empfängers um den Produzenten der Nachricht von geringerer Relevanz als der Inhalt der Mitteilung (Kammerzell 2009:285). Hinzu kommt, dass piktografische Systeme ausgesprochen kontextgebunden sind, so dass der materielle Zeichenträger oder der Ort der Anbringung einen Teil der kommunizierten Information bilden kann (Kammerzell 2009:303). Übertragen auf Felsbilder lassen sich sofort mögliche Kandidaten für diese Form des Informationsprozesses finden. Hierbei ist insbesondere an säkulare Felsbilder zu denken, welche Auskunft geben über das Vorhandensein von Ressourcen, wie Wasser oder Jagdwild, oder als Orientierungshilfen innerhalb einer Landschaft dienen. Auch solche Bilder, die Territorien markieren, wie Clanmarken, könnten in dieser Funktion verstanden werden. Bei letzterem besteht jedoch auch die Möglichkeit, von einem nicht-textlichen Markierungssystem auszugehen. Diese sind, ähnlich wie die piktografischen Systeme, stark kontext- oder trägergebunden, und werden dazu benutzt, eine Verbindung zu dem Produzenten aufzuzeigen, weniger, um einem Rezipienten eine Information, über die Anwesenheit des ersteren hinaus, mitzuteilen. Sie verbinden direkt das markierte Objekt mit einem Individuum, einem Personenkreis o.ä. und dienen so als Identifikationsmarke oder einzigartige Kennzeichnung um Besitz, Zugehörigkeit und dergleichen auszudrücken (Kammerzell 2009:281 und 303). Das Markenzeichen bietet für diese Form des SGIPs ein prototypisches Beispiel, auch Steinmetzmarken oder Graffiti zählen dazu. Dieser Form der Kommunikation begegnet man in Ägypten häufig in späteren Phasen, sei es in Steinbrüchen oder auf Tempelbauten; hier sind es z. B. geometrische Markierungen auf Steinen oder außerhalb des Kanons angebrachte Bilder und

¹⁰³ Graphisches Zeichen wird hierbei verstanden als eine „*visible mark that is deliberately produced by a human being on an appropriate carrier and embodies a particular shape and a corresponding piece of information intended by its producer*“ (Kammerzell 2009:278).

Inschriften, z. B. auf den Tempeln Elephantines oder Philaas. In diesem Sinne können funktional auch einige textliche Hinterlassenschaften als ein solches Markierungssystem verstanden werden, z. B. Graffiti auf besagten Tempeln oder in Steinbrüchen, häufig mit lateinischen oder griechischen Buchstaben. Bezogen auf Felsbilder dürften auch viele Handabdrücke zu dieser Form der graphischen Kommunikation gerechnet werden können, da sie auf den Produzenten verweisen, der solcherart seine Anwesenheit an einem Ort herausstreicht. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass bei Kenntnis des Produzenten, einige Rezipienten in der Lage gewesen sein könnten, diesen anhand des Handabdruckes zu identifizieren.¹⁰⁴

Als weiterer Typ eines SGIPs treten graphische Erinnerungshilfen (*graphic memory aids*) auf. Diese sind dafür gedacht, dem Benutzer auf anderem Wege bekannt gewordene Informationen über einen längeren Zeitraum hinweg zu bewahren. Dabei kann es sich durchaus um sehr komplexe Informationen handeln, insbesondere Narrationen sind in diesem Zusammenhang zu nennen (Kammerzell 2009:287). Bei dieser Form von graphischen Zeichen ist es notwendig, dass die mitgeteilten Inhalte bereits bekannt sind, damit die Information entschlüsselt werden kann, da sie vorrangig als Informationsspeicher und zur Abrufung von Wissen eingesetzt werden, weniger als Vermittler neuer Informationen (Kammerzell 2009:291). Sie besitzen darüber hinaus die Eigenschaft, hinsichtlich der Art ihrer Aussage nicht festgelegt zu sein, sondern als Speicher für jede mögliche Art von Aussage zu dienen. Dies unterscheidet sie vor allem von piktografischen Systemen, nicht-textuellen Markierungen und numerischen Informationsspeichersystemen, die darauf beschränkt sind, jeweils einen ganz spezifischen Typ von Informationen zu übermitteln (Kammerzell 2009:303). Die Funktion einer graphischen Erinnerungshilfe dürften eine ganze Reihe an Felsbildern erfüllen, so vor allem diejenigen Felsbilder, bei denen Ursprungsmythen oder mythische Erzählungen eine Rolle spielen (Layton 2000; Taçon und Ouzman 2004; Whitley 1998). In diesen Fällen wären die Felsbilder als Gedächtnisstützen für eine größere Erzählung zu verstehen. Es kann vermutet werden, dass auch einige der Felsbilder in Ägypten denselben Zweck erfüllten, indem sie Darstellungen von Ereignissen kodierten, welche, mit dem nötigen Hintergrundwissen, anhand einzelner Figuren und ihrer Beziehungen zueinander wieder abgerufen werden konnten. Ähnliches hat Mithen (1988) auch schon für die eiszeitliche Höhlenmalerei in Europa vermutet. Er ging davon aus, dass die Tierdarstellungen Teil einer Informationssammlung bezüglich der Ressourcen für Wildbeuter waren, welche Auskunft über die Spuren und das Vorkommen von Jagdwild, geben sollten. Auch Felsbilder, welche sich in einem rituellen Rahmen wie Schamanismus bewegen, dürften in Teilen eine solche Funktion erfüllen, indem sie dem Ausführenden als Gedächtnisstütze für das Ritual selbst und/oder die damit in Verbindung stehenden Vorstellungen dienen.

Es könnte auch die Vermutung geäußert werden, dass es sich bei einigen der Felsbilderkombinationen um eine dem *comic* oder der *graphic novel* ähnliche Form handelt.

104 <http://www.sueddeutsche.de/wissen/archaeologie-steinzeitmenschen-auf-der-fahrte-1.1723046> (letzter Zugriff: 10.05.2021).

Dieses *SGIP* wird von Kammerzell von der reinen graphischen Erinnerungshilfe dadurch unterschieden, dass in ihnen nicht einzelne Bilder mit einem festen Text verbunden sind, sondern die Bilder selbst durch ihre sequentielle Aufeinanderfolge eine eigene Narration, unter Umständen auch mit schriftlichen Zusätzen, wiedergeben können (Kammerzell 2009:291). Nash vertritt bezüglich der Felsbilder des Campo Lameira Valleys eine ähnliche Position, indem er die Möglichkeiten einer sequentiellen narrativen „Lesung“ dieser Darstellungen auf drei Ebenen aufzeigt: einerseits in der Abfolge der einzelnen Panele, dann in der Reihenfolge von der zentralen Figur eines jeden Panels zu ihren Nebenfiguren und in der letzten Variante durch das Aufgreifen ähnlicher Themen in den Nebenfiguren der benachbarten Panele (Nash 1997:48).

Es könnte in einigen Fällen zumindest theoretisch die Frage erwogen werden, ob die anzutreffenden Tierfiguren in den Felsbildern, und hier sind es insbesondere die Darstellungen, in denen mehrere Individuen der gleichen Tierart vertreten sind, als Anzeichen für ein numerisches Informationsspeichersystem (Kammerzell 2009:292) verstanden werden können. In diesem Fall wäre die Anzahl der dargestellten Individuen relevant, um eine Aussage über eine Anzahl realer Objekte, in diesem Fall wahrscheinlich ebenfalls der dargestellten Tierart, zu tätigen. Doch kann in diesem Sinne eigentlich von keinem reinen numerischen System die Rede sein, da das genannte Beispiel nur in Verbindung mit einer der anderen drei genannten Formen einen Sinn ergeben würde. Außerdem finden sich für diese Annahme, meines Wissens, keine ethnologischen oder ethnographischen Vergleichsbeispiele, weshalb sie hier nicht weiter Beachtung finden wird.

Einen besonderen Fall stellen diejenigen Felsbilder dar, welche mehr oder minder eindeutig als in späteren Phasen zu einer Szene hinzugefügt angesehen werden können. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Kopien der bereits vorhandenen Figuren und Hinzufügen neuer Figuren. Handelt es sich um Kopien der Figuren und fallen diese noch in denselben Kontext der Bedeutung der Gesamtkomposition, so ist lediglich von einer Erweiterung der ursprünglichen Funktion auszugehen. Allerdings könnte es sich auch um eine Form der Markierung handeln, indem der Produzent durch das Hinzufügen einer Kopie zu einer bereits vorhandenen Komposition seinen Anteil am oder sein Verhältnis zu der Bedeutung der ursprünglichen Komposition ausdrückt. Durch die Kopie einer vorhandenen Figur und nicht dem Einbringen einer eigenen wird allerdings die Betonung der Produzentenseite unterschlagen. In diesem Fall kann vermutet werden, dass der Akt der Bildherstellung¹⁰⁵ in den Vordergrund rückt im Gegensatz zu einem etwaigen Inhalt oder den Informationen über den Produzenten. Man könnte an dieser Stelle eventuell von einem Kommentar sprechen, der jedoch nur dem Produzenten selbst bekannt ist. Eine solche Intention könnte auch das Kopieren von Figuren erklären, welche nicht in den zeitgenössischen Bedeutungsrahmen fallen, da sie zeitlich und kulturell zu weit entfernt stehen. Diese Form der Betonung des Herstellungsaktes im Gegensatz zur Informationsmitteilung zeigt Whitley (2005:95) als Teil von indigenen kalifornischen Initiati-

¹⁰⁵ An dieser Stelle vielen Dank an Frank Kammerzell, der mich auf diesen möglichen Aspekt hingewiesen hat.

onsriten für Mädchen auf. Hier werden *cupules* oder Handabdrücke als Felsbilder auf den Felsen heiliger Stätten hergestellt, welche ausdrücken sollen, dass der Produzent dieses Heilige „berührt“ hat und damit sich in die Reihe der vor ihr Initiierten einreicht.¹⁰⁶ Es ist in einem solchen Fall der instrumentale Akt, dem die Bedeutung zukommt, nicht dem eigentlichen Motiv. Anders dagegen sieht es aus, wenn der Zusatz zu einer bereits vorhandenen Komposition in einer explizit zu unterscheidenden Figur besteht. Dann dürfte der Markierungscharakter in Verbindung mit einer Betonung des Produzenten deutlicher zutage treten und auch eine etwaige Kommentarfunktion stärker wirken. In diesem Zusammenhang kann, beispielsweise, die Überschneidung von Bildern als Kommentar im Sinne einer Negierung oder Abwertung der ursprünglichen Aussage gewertet werden.

Für die Felsbilder lassen sich aus den eben dargelegten Annahmen weitergehende Schlussfolgerungen ziehen. Erstens können die hier skizzierten Typen graphischer Informationssysteme die Grundlage für eine Einteilung der Felsbilder aufgrund der divergenten Quantitäten der einzelnen Figuren bilden. So steht es zu erwarten, dass sowohl für piktografische Systeme als auch nicht-textuelle Markierungssysteme eine geringe Anzahl an Figuren, eventuell sogar nur eine, ausreichend sein dürfte, um auf einen Produzenten oder eine Ressource, ein Territorium etc. zu verweisen (Kammerzell 2009:303). Dagegen stützten sich graphische Erinnerungshilfen oder *comics/graphic novels*¹⁰⁷ wahrscheinlich auf mehrere Figuren, die noch dazu einen räumlichen Zusammenhang aufweisen. Natürlich könnten auch im Fall der graphischen Erinnerungshilfe eine einzelne oder wenige Figuren als ausreichend angesehen werden; wenn es sich um eine Narration handelt, ist allerdings zu vermuten, dass mehrere Informationen erinnert werden müssen, die sich dann auch in mehreren Figuren ausdrücken, eventuell sogar in mehreren Szenen.

Zweitens könnte die Bandbreite der Darstellung verschiedener Figuren als Hinweis auf eine der genannten Formen verstanden werden. Vermutet werden kann, dass graphische Erinnerungshilfen und *comics/graphic novels*, insofern sie komplexere Inhalte vermitteln müssen, auch auf eine größere Bandbreite an unterschiedlichen Figuren zurückgreifen, da unterschiedliche Inhalte kaum an die immer gleiche Darstellung gebunden sein werden. Für eine Markierung oder ein piktografisches System ist dagegen nur eine einzige, dafür wiederkehrende Darstellung hinreichend zur Wiedererkennung. Es würde wenig Sinn ergeben, den Weg zu einem lukrativen Jagdgebiet von Steinböcken zu weisen und dazu einmal auf die Darstellung eines Steinbocks, ein anderes Mal auf ein ganz anderes Zeichen zurückzugreifen. Eine weitere Alternative ist in diesem Fall jedoch denkbar, in der zwar unterschiedliche Figuren auftreten, aber nur in geringer Zahl, und diese Kombination dafür immer wieder vorgefunden wird, nicht nur an einer Stelle. In diesem Fall könnte man von einem piktografischen System oder einer nicht-textuellen Markie-

¹⁰⁶ Fraglich ist, ob es möglich ist, auf diese Weise den Produzenten durch seine Markierung zu identifizieren. Dann würde es sich in diesem Fall vielleicht auch nur um eine bestimmte Art eines nicht-textlichen Markierungssystems handeln.

¹⁰⁷ Mit Bezug auf die Felsbilder schlug Frank Kammerzell auch die Bezeichnung: „*graphic narratives*“ vor. Siehe zur Interpretation von Felsbildern als Narrationsmittel auch Nash (2004).

zung sprechen, welche für einen Dialog genutzt wird, zum Beispiel bei der Verhandlung über ein Territorium, das von zwei Gruppen gleichzeitig beansprucht wird.

Drittens lassen sich Aussagen bezüglich der Rezipienten tätigen. Bei der „richtigen“, also solcherart vom Produzenten intendierten, Verwendung eines Felsbildes als piktografisches System ist es notwendig, dass zur Entschlüsselung der Information dem Rezipienten das zugrundeliegende Regelsystem für die Erstellung und Benutzung des Piktogramms vertraut ist. Weiß der Rezipient zum Beispiel nicht, dass in vielen Ländern im Straßenverkehr ein rundes, rotes Schild mit einem weißen Balken in der Mitte die Durchfahrt verbietet, kann dies weitreichende negative Auswirkungen haben. Bei Bildern wiederum, die als graphische Erinnerungshilfen Verwendung finden, ergeben sich mehrere Optionen für Rückschlüsse auf den jeweiligen Kenntnisstand des Rezipienten. So muss der Rezipient den Inhalt der Bilder bereits kennen, wenn er sich nur anhand der Zeichen die ihn ihnen gespeicherten Informationen noch einmal vergegenwärtigen möchte. Dagegen besteht auch die Möglichkeit, dass zwei Rezipienten sich dem Bild nähern, wobei der eine den Inhalt kennt, der andere aber nicht und ersterer letzterem den Inhalt anhand der Bilder mitteilt. Diese Form der Wissensvermittlung findet sich häufiger für die durch viele der australischen Felsbilder dargestellten Mythen (Layton 1992:31ff.). Des Weiteren besteht durch die größere Variationsbreite in der Deutung des Inhaltes bei den graphischen Erinnerungshilfen die Möglichkeit einer Abänderung der ursprünglich von ihrem Produzenten intendierten Informationen durch nachfolgende Rezipienten, die sich nicht in allen Einzelheiten an diese erinnern oder deren Hintergrundkenntnisse lückenhaft sind. Dieses Phänomen tritt ebenfalls bei den mythischen Erzählungen zu den australischen Felsbildern auf, da hier zwar generell die dargestellten Akteure an ihren charakteristischen Zeichen erkannt werden, die dazugehörigen Geschichten aber je nach Gruppenzugehörigkeit unterschiedlich ausfallen können. Bei nicht-textlichen Markierungssystemen hingegen stellt sich der Fall so dar, dass der Rezipient eigentlich sowohl den Inhalt der Markierung, in diesem Sinne den Produzenten, kennen muss als auch das Regelsystem, welches besagt, dass mit dieser Markierung der Produzent seine Anwesenheit, Besitz oder ähnliches kommunizieren möchte. Nur dann werden die Markierungen „richtig“ verstanden. Ein unwissender Rezipient dagegen kann immer noch schlussfolgern, dass jemand diese Stelle markiert hat, ob dies aber mit weiteren Bedeutungen verbunden ist und welche diese sein könnten, kann er nicht ableiten.

Viertens lässt sich nun einiges in Hinblick auf die räumliche Verortung der Felsbilder sagen. Im Fall einer Verwendung als piktografisches System, das als territoriale Markierung oder „Wegweiser“ zu Ressourcen oder anderweitigen Orten eine Rolle spielt, ist es evident, dass der Platz der Anbringung relevanter Teil der Information ist. Dieser kann somit in den Fokus der Betrachtung rücken. Bei einem nicht-textuellen Markierungssystem kann hingegen geschlussfolgert werden, dass zumindest jemand oder eine Gruppe an dem markierten Ort war und eine Beziehung zu diesem kommunizieren wollte. Gesetzt den Fall es finden sich mehrere gleiche Markierungen, die einem Individuum oder einer Gruppe zuzurechnen sind, lässt sich eventuell noch deren Bewegungsrahmen oder die räumliche Ausdehnung eines Anspruches rekonstruieren. Das heißt, unabhängig von der

konkreten Einzelbedeutung, dienen solche Felsbilder dem Rezipienten immer noch als indexikalische Zeichen für den (minimalen) Aktionsradius ihrer Produzenten.

Divergenter sieht es dagegen bei den graphischen Erinnerungshilfen aus, hier ist der Bezug zwischen Raum und Bild in keinem zwingenden Verhältnis. Zwar kann, wie das Beispiel der australischen Traumzeit Spuren und der damit verbundenen Felsbilder zeigt, eine inhaltliche Verbindung zwischen dem Anbringungsort und den Bildern selbst bestehen, dies ist aber nicht zwingend notwendig, damit eine graphische Erinnerungshilfe funktioniert. Vorstellbar ist auch, dass ein Platz gesucht wurde, welcher anderen Kriterien entsprach, zum Beispiel denen nach einer guten Ressourcenversorgung oder notwendigem Raum, damit mehrere Personen zusammenkommen können. Die Bilder würden dann in erster Instanz keine Informationen mit ihrem räumlichen Kontext teilen, dies geschähe erst durch erneute und repetitive Verwendung, indem die Anwesenheit der Bilder dem Ort eine Bedeutung gäbe. Ebenfalls vorstellbar ist eine ganz andere Verwendung der graphischen Erinnerungshilfe, indem sie nicht in einer rituellen oder religiösen Verwendung steht, sondern indem mit ihr ein Ereignis oder eine Erzählung festgehalten wird, die mit der näheren Umgebung in Verbindung steht, zum Beispiel der Bericht einer erfolgreichen Jagd, eines Kampfs, etc. Dann bildet der Ort der Anbringung zwar immer noch keinen zwingenden Bestandteil der Information, er steht mit dieser jedoch in einem Bedeutungszusammenhang. Wie bis hierher ersichtlich ist, kann die Betrachtung der Felsbilder unter einem zeichentheoretischen und kommunikativen Aspekt Hilfestellungen an die Hand geben, um auch das prähistorische Material in seiner funktionalen Dimension zu greifen. Aus den genannten Punkten lassen sich Hypothesen ableiten, welche für eine weitere Analyse herangezogen werden können¹⁰⁸. Außerdem lässt sich schon hier erkennen, dass ein semiotischer Zugang sich nicht auf die Bilder allein konzentriert, sondern auch den Raum als zu untersuchende Einheit einschließen muss.

Die Bedeutung des Raumes als aussagekräftiges Element auch in semiotischer Hinsicht hat, wie bereits erwähnt, schon Leroi-Gourhan (1965) angeführt, indem er sich der Verteilung der eiszeitlichen Felsmalereien in Form von Zeichen und Tierfiguren in den frankokantabrischen Höhlen widmete. Dieser Ansatz wurde etwas später von den Archäologen Sauvet et al. (1977) aufgegriffen, welche konstatierten, dass die Entwicklung der Semiotik sich auch auf dem Sektor der nicht-linguistischen Systeme derartig vollzogen habe, dass eine Anwendung auf unbekannte Systeme, „*basierend auf den Begriffen Gliederung und Syntax*“ (Sauvet et al. 1977:545, eigene Übersetzung), möglich sein müsste. Allerdings wiesen sie ebenfalls auf den noch fehlenden methodischen Apparat der Semiotik hin, so dass ihre Anwendung einer semiotischen Analyse auf prähistorische Zeichen in Form von Felsbildern nur den Charakter eines wegweisenden Versuches haben konnte, welchen sie sich in Form einer syntaktischen Analyse bezüglich Verteilungen und Häufigkeiten der Bilder und einer daraus abgeleiteten semantischen Analyse auch umzusetzen bemühten. Dabei kann, neben den einzelnen abgegrenzten Plätzen, wie zum Beispiel

108 Siehe Kapitel 6.1.3. Interaktion von Plätzen und Bildern auf kommunikativer und sozio-funktionaler Ebene.

Höhlen, auch die gesamte Landschaft als beteiligt an diesem bedeutungsgenerierenden Prozess gesehen werden. Children und Nash (1997:1) vergleichen dementsprechend die Landschaft mit einer Sprache, mit deren Hilfe ein Diskurs heraufbeschwört werde, in dessen Verlauf der Welt Bedeutung gegeben werde. Sie vertreten ebenfalls die Ansicht, dass eine Landschaft „gelesen“ und somit einer semiotischen Analyse unterworfen werden kann, da die Merkmale einer Landschaft als Zeichen verstanden werden können, welche soziales und politisches Verhalten beeinflussen. Dabei bietet Landschaft als Gegenstand den Vorteil, dass sie heute noch, natürlich unter Berücksichtigung der durch die entfernte Zeitstellung möglicherweise erfolgten Veränderungen, studiert werden kann, um der „Sprache der Zeichen“, welche die Felsbilder ausdrücken, in ihrer räumlichen Verortung nahezukommen (Bradley 1994:100; Nash 2000b). Den zugrundeliegenden theoretischen und methodischen Konzepten einer solchen Vorgehensweise soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

2.2 Felsbilder in einer sozialisierten Landschaft

Bevor „sozialisierte Landschaft“ als Begriff und analytische Einheit, welche das Verhältnis von Mensch, Landschaft und Felsbild erhellen soll, benutzt werden kann, müssen einige definitorische Klärungen mit Hinblick auf die zugrundeliegende Kategorie „Raum“ erfolgen.

2.2.1 Der Raum als menschlich konstruierter Raum

Der Begriff „Raum“, dessen Singular oft kritisch hinterfragt wird, findet sich in vielerlei Hinsicht definiert und ausgelotet, abhängig von der jeweiligen Fachrichtung, welche sich mit diesem Konzept auseinandersetzt (siehe Günzel 2009). An dieser Stelle würde es jedoch zu weit führen, auf alle Konzepte einzugehen, so dass nur einige Ansätze und basale Prämissen vorgestellt werden können.

Historisch gesehen ist es insbesondere die Auseinandersetzung zwischen einem als apriorisch geometrisch verstandenen Raum und einem empirischen Raum, die herausgestellt werden kann. Letzterer war auch lange Zeit der maßgebliche Gegenstand der Geographie, insbesondere war es hier der „Naturraum“ (Physischer Raum), welcher anfänglich den Fokus der Betrachtung ausmachte, später trat jedoch die Hinwendung zum „Kulturraum“ (Anthropogeographie) hinzu (Günzel 2009:7ff.). Dabei wurde dem „Naturraum“ zunehmend nur noch eine Hintergrundfunktion attestiert, während sich immer stärker herauskristallisierte, dass der eigentliche Raum, in welchem sich das menschliche Sein und Handeln entfaltet, dem Menschen immer nur in mittelbarer Form durch einen sozialen oder kulturellen Filter begegnet (Werlen 2009). Mit Ernst Cassirer könnte man auch von der Unterscheidung zwischen einem symbolischen Raumverständ-

nis sprechen, das sich gegen einen so genannten organischen Raum oder Wahrnehmungsraum abgrenzt, welchen der Mensch mit dem Tier teilt und der maßgeblich durch Reiz-Reaktionsverhältnisse gekennzeichnet ist (Cassirer 1996:73). Die handlungstheoretische Sozialgeographie geht noch einen Schritt weiter, indem sie zwischen physisch-materiellen, mentalen und sozial-kulturellen Raumverständnissen unterscheidet (Werlen 2009:152). Dem physisch-materiellen Raum wird dabei keine eigene Materialität zugesprochen, wie es in Form der Vorstellung „Raum als Container“ der Fall war, dieser konstituierte sich ebenfalls nur kognitiv. Der Raum wird also nicht mehr als vorgegeben erkannt, sondern als jeweils unterschiedlich ausfallende gesellschaftliche Konstruktion. Es werden darüber hinaus noch die Perspektive des Subjektes und dessen Handlungen in den Fokus der Betrachtung gestellt. Der Raum, welcher unter einer handlungszentrierten Sichtweise untersucht wird, stellt somit an sich auch keinen empirischen Gegenstand mehr dar, sondern lediglich „*formale Aspekte materieller Gegebenheiten*“ (Werlen 2008:327). Diese bilden die Grundlage für einerseits die Ordnung von Objekten in räumlicher Hinsicht, andererseits die Orientierung des Handelnden vor einem physisch-materiellen Hintergrund. Benno Werlen sieht den Raum somit als formal-klassifikatorischen Begriff, der zwar auf Erfahrung beruhe, allerdings auf der körperorientierten Erfahrung der Subjekte mit Bezug zu ihren Handlungsmöglichkeiten, nicht hinsichtlich eines Gegenstandes „Raum“. Daraus wird ebenfalls gefolgert, dass die Konstitutionen des Raumes sich unterschiedlich darstellen, je nach den zugrundeliegenden Handlungsbezügen und Praktiken. Werlen differenziert dabei zwischen einem zweckorientierten Verhältnis, welches sich in einer Formalisierung und Metrisierung des Raumes ausdrücke, einem normativen Verhältnis, das über Klassifikationen räumliche Bedeutungsrelationen aufstelle, und einer Verständigungsorientierung, welche den informations- und bedeutungsgenerierenden Aspekt der räumlichen Handlungen benenne (Werlen 2008:329ff.). Kritisiert wurde die handlungstheoretische Sozialgeographie wiederum aufgrund ihrer Hervorhebung des Subjektes als Handlungsträger, da diesem eine Freiheit in den Entscheidungen unterstellt würde, die es nicht besäße (Werlen 2008:352).

Das Verständnis von Raum als Begriff scheidet sich also zunehmend an dem Problem seines ontologischen Charakters und den daraus abgeleiteten humanpraktischen Umsetzungen und wissenschaftlichen Perspektiven. Es lässt sich jedoch allgemein konstatieren, dass die Vorstellung eines materiellen Raumes, welcher eine Art Hintergrund für die in ihm stattfindenden Handlungen darstellt, großflächig für eine wissenschaftliche Betrachtung abgelehnt wird. Die Konstruktion des Raumes findet jedoch auf mehreren Ebenen statt und somit kann unterschieden werden zwischen der Raumkonstruktion der betrachteten Gruppen oder Subjekte innerhalb eines Raumgefüges und der Konstruktion der Wissenschaftler, welche ein solches Raumgefüge mit Hinblick auf die in ihm agierenden Subjekte und Gruppen untersuchen. Ist man sich dieses Hintergrundes bewusst, lässt sich für analytische Zwecke die Unterscheidung von zwei Arten von Räumen rechtfertigen, einerseits dem physisch-materiellen und andererseits dem kognitiv-konstruierten Raum. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Formen von Raum erhält deswegen analytisches Gewicht, weil davon ausgegangen wird, dass die bereits vorhandenen, natür-

lichen räumlichen Strukturen und Merkmale eine Wirkung auf den Menschen haben, welcher sich mit ihnen auseinandersetzt, so dass seine Konstruktion von Raum, sei es physisch oder mental, durch diese schon angetroffenen Elemente beeinflusst wird. Sie sind somit bei dem Versuch der Rekonstruktion eines Raumverständnisses, insbesondere im Fall eines prähistorischen Verständnisses, als wirkmächtige Komponenten zu berücksichtigen.

Der physisch-materielle Raum, auch als Naturraum oder Umwelt bezeichnet, wird in dieser Arbeit verstanden als die Gesamtheit der räumlichen Phänomene oder Lebewesen, welche auch unabhängig vom Menschen existieren, und sich nicht primär durch menschliche Eingriffe oder dessen Nutzung selbst wieder konstituieren¹⁰⁹. Zu diesen zählen beispielsweise topographische und geologische Phänomene, nicht-domestizierte Flora und Fauna, die Naturgesetze, aber letzten Endes auch der Mensch selbst wieder. So stellen die natürlichen Dinge für den Menschen eine nicht hintergehbare Bedingung dar, da der Mensch aufgrund seiner eigenen Körperlichkeit selbst Bestandteil der Welt der Körper ist. Diesem physischen Aspekt der menschlichen Existenz muss somit ebenfalls eine gewisse Eigenständigkeit zugebilligt werden, insbesondere, wenn es sich um das Verhältnis zu physischen Raumgegebenheiten handelt. Durch diese Physikalität entstehen gewisse Bedürfnisse, welche sich auch in einem Verhältnis zum Naturraum ausdrücken, die nicht (hauptsächlich) sozial oder kognitiv geprägt sind – genannt seien beispielsweise Hunger, Durst oder Schutz vor Witterungsbedingungen. Die fortgesetzte menschliche Auseinandersetzung mit dem Naturraum sowie das sozialisierte Hineinwachsen in diesen führen allerdings dazu, dass dieses räumliche Gefüge nicht nur physisch, sondern auch geistig durchdrungen wird und sich damit von rein körperlich wahrgenommenen Raumrelationen unterscheiden lässt. Der menschlich bedeutsame Raum ist ein konstruierter Raum, der aus den jeweiligen sozialen und geistesweltlichen Bezugsrahmen erstellt wird. Eine Form dieses gedeuteten Naturraumes tritt auf unter der Bezeichnung der „Landschaft“, ein Konzept, welches im folgenden Kapitel noch genauere Betrachtung findet (Knapp und Ashmore 1999; David und Thomas 2008; Ucko und Layton 1999). Dieser „symbolische Raum“ oder einfach kognitiv konstruierter Raum umfasst dabei alle Bereiche der bewussten menschlichen Involviertheit, sei sie physischer, emotionaler oder ideeller Art. Dabei kommt es selbstverständlich zu Überschneidungen mit der rein physischen Interaktion bezüglich des „Naturraumes“. Betrachtet man nun dieses Verhältnis zwischen Mensch und Raum, so muss zwingend bedacht werden, dass es sich bei der oben genannten Form der Unterteilung um eine kulturell bedingte, im vorliegenden Fall für analytische Zwecke eingeführte, Aufspaltung handelt. Dieser Hinweis gewinnt dann an Relevanz, wenn sich vor Augen geführt wird, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen „menschlichem“ und „natürlichem“ Raum um eine Unterscheidung handelt, welche nicht zwingend in den Lebenswelten aller Kulturen als der Realität entsprechend angenommen wird. Bewegt man sich in Vorstellungswelten von Menschen mit einem nicht-

¹⁰⁹ Dieser „Naturraum“ wird selbstverständlich, im Moment der Beschäftigung mit ihm wieder zu einem kognitiv-konstruierten Raum.

aufgeklärten westlichen Weltbild, findet sich, dass dieser Übergang fließend sein kann. So ist die in der obigen räumlichen Unterscheidung inhärent aufgestellte Dichotomie zwischen Natur und Mensch bei weitem nicht in allen Gesellschaften gegeben (siehe z. B. Barnard 2002; Bird-David 1990). Man kann sie sogar als eine relativ junge Entwicklung ansehen, die sich besonders in der westlichen Glaubensvorstellung widerspiegelt findet (siehe Descola 2013; Smith 2013) und von einigen Autoren als Auskommen der neolithischen Entwicklung angesehen wird, welche nicht nur ökonomisch, sondern auch ideologisch das Verhältnis zwischen Mensch und Natur verändert habe (Hodder 1990; Smith 2013) Dies im Hinterkopf behaltend wird für analytische Zwecke jedoch weiterhin die genannte Unterscheidung vorgenommen werden.

Das Verhältnis des Menschen zum Raum kann sich nun auf verschiedenen Feldern entwickeln. Layton und Ucko (1999) unterteilen anhand verschiedener Fallstudien diese Aktionsverhältnisse in drei Arten von Kultur- und Umweltbeziehungen: Die Adaption und Transformation der Umwelt, soziale Strategien und „das Lesen der Landschaft“. Im ersten Fall steht die Interaktion zwischen Mensch und physischem Raum im Mittelpunkt, wobei die Beeinflussung des Menschen durch diesen das Hauptthema darstellt. Bei diesem Verhältnis sollte, nach Layton und Ucko, jedoch nicht in evolutionistischer Weise eine direkte Einwirkung der naturräumlichen Gegebenheiten auf das menschliche Verhalten postuliert und kulturelle Entwicklungen als adaptionelle Weiterentwicklungen der genetischen Anpassung erklärt werden. Vielmehr sei die Wechselseitigkeit dieser Beziehung von Relevanz, indem auch auf die Einwirkung des Menschen auf den Raum hingewiesen werden müsse, insofern dieser durch Eingriffe in der Lage sei, die naturräumlichen Gegebenheiten zu seinen Gunsten zu verändern, zum Beispiel durch den Bau von Brunnen oder die Nutzung von Landwirtschaft. Das zweite Verhältnis beschreibt Aktionen im Raum, welche sich auf sozialer Ebene bewegen und soziale Strategien widerspiegeln, etwa das Verlassen oder Besiedeln von Gebieten, das Abstecken von Territorien und das Kommunizieren von Territorialansprüchen. Die dritte Beziehung bewegt sich auf der kulturellen Bedeutungsebene des Raumes, genauer der Landschaft, für die jeweilige Gesellschaft oder Person. Diese ist, nach Layton und Ucko, nur durch einen direkten Diskurs und nicht ohne Kenntnis desselben zugänglich. Insofern erscheint es auch für die vorliegende Betrachtung sinnvoll, sich auf die beiden zuerst genannten Aspekte zu stützen und sich Letzterem nur indirekt zu nähern. Zusammengefasst bilden jedoch alle drei dieser Aktionsverhältnisse von Mensch und Raum Aspekte eines Konzeptes, welches als Sozialisierung des Raumes bezeichnet werden kann und insbesondere als „Sozialisierung der Landschaft“ auch eine Rolle in der Interpretation von Felskunstlandschaften spielt.

2.2.2 Das Konzept der sozialisierten Landschaft

Das Konzept der Sozialisierung der Landschaft lehnt sich formal und inhaltlich an den aus dem Englischen stammenden Begriff des „*social landscape*“ an (Taçon 1994). Dieser,

hauptsächlich durch seine Anwendung definierte Begriff, ist dabei in zwei bestimmende Komponenten aufgeteilt, deren Vorteil der Kombination Chris Gosden und Lesley Head darin begründet sehen, dass die Betonung der sozialen Komponente der Landschaft es ermöglicht einem Umweltdeterminismus zu entgehen und somit den Urheber von Veränderung und Aktion innerhalb der Gesellschaft selbst zu finden, während die Einbringung der Landschaft dem Sozialen eine geomorphologische Zeitachse zur Seite stellt (Gosden und Head 1994:1113). Genauer versteht Paul Taçon (1994) unter Sozialisierung der Landschaft den Vorgang einer öffentlichen Aneignung und Kontrolle von Landschaft sowie ihrer Einbettung in soziale Aktivitäten. Wobei er den Prozess der Markierung und Mythologisierung der Landschaft als einen Schritt dieser Sozialisierung ansieht.¹¹⁰

Mit dem Begriff der sozialisierten Landschaft werden nun im weitesten Sinne alle menschlichen Aktionen und Gedanken innerhalb oder mit Bezug zu einer bestimmten Landschaft bezeichnet. In dieser Hinsicht ist die Definition relativ weit gefasst, hat aber den Vorteil, dass sie speziellere Foki von Mensch-Landschaft-Beziehungen, wie etwa „*sacred*“ oder „*political landscapes*“, einschließt, ohne sich explizit auf der Ebene der inhaltlichen Deutung bewegen zu müssen. Gerade erstere fordert ein Wissen um den sakralen Charakter der betrachteten Landschaft oder Stätten und würde somit Informationen verlangen, die eine auf nicht-historischem oder ethnologischem Material fußende Bearbeitung zu liefern nicht unbedingt in der Lage wäre (siehe z. B. Arsenault 2004b). Insofern bildet die Betrachtungsweise des *social landscapes* einen Vorteil, da sie von dem allgemeineren Prinzip ausgeht, dass jeglicher Raum als menschlich-konstruierter Raum seine Bedeutung durch den sozialen Kontext erhält, in welchem das Individuum gedanklich und handlungsbedingt verankert ist. Dabei wird die Landschaft sowohl durch physische Akte des Menschen, wie Bebauung, Rodung oder der Anbringung von Markierungen als auch gedankliche Verarbeitung und Deutung der gegebenen physischen Strukturen in eine menschliche, soziale Welt integriert (Taçon 1994). Diese soziale und kulturelle Funktion geht nach Daniels und Cosgrove (1988:2) so weit, dass Landschaft verstanden werden kann als „[...] a cultural image, a pictorial way of representing, structuring or symbolising surroundings“.

Konzeptuell lässt sich *social landscape* in der *Landscape Archaeology* verorten. Diese ist, trotz des Fehlens einer einheitlichen Definition, besonders seit den 1990er Jahren dazu übergegangen, Landschaft, wie auch bereits für das Phänomen „Raum“ beschrieben, als eine geschaffene Entität anzusehen, welche sich als Begriff in ihrer praktischen Anwendung zeigt und als Konzept „*infinitely variable*“ (Taçon 1999:34) erscheint. Dennoch lässt sich zumindest ein Aspekt der Landschaft als konsensfähig erkennen und dies ist ihr Charakteristikum als eine Verbindung von physischen Gegebenheiten mit einer konzeptionellen Vorstellung, wobei das Wirken des Menschen in diesem Raum als konstitutiv angesehen wird (Gosden und Head 1994). Landschaft kann somit trotz ihrer physischen Gegebenheit als eine menschliche Konstruktion angesehen werden (Children und Nash 1997:1), sie entsteht dabei erst durch das Zusammenspiel von naturräumlichen

¹¹⁰ Siehe dazu auch Bradley et al. (1994) und Tilley (1994).

Gegebenheiten und agierenden und formenden Menschen (Lang 2009). Gosden und Head (1994:114) gehen allerdings noch einen Schritt weiter in ihrer Definition, indem sie auf die Reziprozität des Verhältnisses von Mensch und Landschaft hinweisen, indem diese die in ihr ausgeführten menschlichen Handlungen maßgeblich mitbestimmt. Dass sich diese Interaktion nicht allein auf physischer oder sozialer Ebene entfaltet, hat Simon Schama (1995) eindrücklich dargelegt, indem er darauf verwies, dass der Raum, in welchem wir als Menschen leben, immer schon auch ein gedeuteter Raum im Sinne einer Fixierung seiner Bedeutung für die menschliche Gesellschaft, häufig in Form eines Mythos, sei. Dieser Mythos stellt häufig eine Identitätsstiftung oder auch eine genealogisch basierte Verbindung mit einer topographischen Gegebenheit her. So sind es die ungezähmten polnisch-litauischen Wälder und der darin befindliche Bison, welche als Urgrund einer polnischen Nationalität erhalten, der Herkynische Wald Germaniens, auf welchen sich nicht zuletzt auch die Rassenlehre der NS-Zeit berief, oder die Greenwoods in England, welche einen Streitpunkt zwischen liberalen und royalen Interessen bildeten, und die solcher Art mythische Bezugsräume der jeweiligen nationalen oder sozialen Identitäten erzeugten. Gemeinsam ist diesen Verbindungen, dass sie allesamt eine rein kulturelle „Erfindung“, eine Konstruktion und Interpretation von historischen Gegebenheiten sind, die es so niemals (oder nur in Einzelfällen) gegeben hat und die damit sehr klar an die Definition eines Mythos heranreichen. Diese konstruierte Bedeutung von Landschaft wird deutlich für soziale Zwecke eingesetzt, seien es politische Ambitionen, um die Ausübung von Herrschaft zu legitimieren oder abzulehnen oder wirtschaftliche Interessen zu verfolgen (Schama 1995:37ff., 81ff., 135ff.). Die Ambivalenz in der Bedeutung der Landschaft stellen auch Ucko und Layton (1999:1) heraus, wenn sie darauf verweisen, dass Landschaft einerseits als das Verhältnis zu physischen Entitäten, andererseits aber auch als der distinkte Ausdruck einer Weltvorstellung gesehen werden kann. Einen relevanten Punkt bildet diesbezüglich die Feststellung, dass dieselbe physische Landschaft bei verschiedenen Menschen unterschiedliche Arten von Konzepten und Gedanken hervorrufen kann, diese Verbindung also nicht zwingend in der physischen Gegebenheit immanent ist, sondern verankert ist in der sozialen und kulturellen Verortung der deutenden Person.

Während die Sozialisierung der Landschaft eine universell anzutreffende Tätigkeit zu sein scheint, zeigen sich jedoch klare Unterschiede in der jeweiligen Ausformung, in welcher Gruppen dieses Verhältnis zur Landschaft wahrnehmen und zum Ausdruck bringen (Bradley 1993; Ingold 1986; Sognnes 1996; Taçon 1990, 1999). Diese Unterscheidung kann in einem engen Verhältnis zu der Lebensweise der jeweiligen Gruppen gesehen werden. So geht Wilson (1988:50) davon aus, dass mobile Gruppen ihre soziale Landschaft weniger durch landschaftliche Veränderungen, sondern durch Ideen und Emotionen in Verbindung mit speziellen Plätzen oder Pfaden erschaffen, während sesshafte Gruppen im Gegensatz dazu die Landschaft viel stärker durch physische Eingriffe, wie den Bau von Häusern, Dörfern oder auch Gärten strukturieren oder verändern.¹¹¹

¹¹¹ Diese enge Sicht der Wildbeuter-Landschafts-Interaktion wird allerdings von Bradley (1993) hinterfragt.

Dies äußert sich auch in dem kognitiven und physischen Verhältnis zur Landschaft, wie Ingold (1986:130–165) am Beispiel der unterschiedlichen Wahrnehmung und Kennzeichnung von Territorialität und Landbesitz bei Jäger und Sammlern einerseits und Agrikulturalisten andererseits aufzeigt. Während sich die Festlegung eines Territoriums bei Jägern und Sammlern beispielsweise durch den Überblick über bestimmte Pfade und Plätze kennzeichne, herrsche bei Sesshaften eine Betonung der flächenhaften Ausdehnung vor. Jäger und Sammler, welche aufgrund ihrer mobilen Lebensweise nur seltene Zusammentreffen mit anderen Gruppen aufweisen, kommunizieren dementsprechend ihre territorialen Ansprüche durch die Anbringung von Zeichen, die in die Landschaft gebaut oder in ihr angebracht sind, Agrikulturalisten dagegen grenzten ihr Land von der umgebenden Landschaft ab (Bradley 1994; Ingold 1986:130–165).

Die Entstehung einer sozialisierten Landschaft sieht Taçon (1994) dann als prozessuales Ereignis, an dessen Anfang die aktive Teilnahme an der Landschaft durch Bewegung und Handlungen innerhalb dieser stehe. Dieses Erleben von landschaftlichen Elementen würde zuerst rein kognitiv aufgenommen, bevor sie, in einem zweiten Schritt, bewusst als Plätze und Pfade erinnert und Stellen mit notwendigen Ressourcen oder anderen wichtigen Bezügen, wie zum Beispiel Wasserquellen, im Gedächtnis “notiert” würden. Dieses Wissen würde dann von Generation zu Generation weitergegeben. Damit dieses Wissen sich jedoch einfacher erinnern und weitergeben ließe, wäre daraufhin ein weiterer Handlungsschritt hinzugekommen, nämlich die Markierung dieser Plätze durch äußerlich sichtbare Zeichen. Hierin sieht Taçon die Etablierung langlebiger Formen des visuellen Ausdruckes begründet. So würden diese Markierungen unter anderem dafür eingesetzt, Wissen über die Landschaft selbst, aber auch über die Beziehung der Menschen zu der Landschaft, eigenen oder fremden Gruppen und über die Generationen hinweg mitzuteilen. Auch Felsbilder fallen unter diese Form der Markierung der Landschaft, sei es, um Pfade oder Plätze für Zusammenkünfte oder andere soziale Ereignisse zu markieren, Grenzen zu setzen oder auf wichtige Bezüge zu dem Platz ihrer Anbringung hinzuweisen (Bradley 1994; Chippindale und Nash 2004a; Sognnes 1996).

2.2.3 Methodische Unterschiede der Landschaftserschließung

Es stellt sich nun die Frage, auf welche Art und Weise die sozialisierte Landschaft als analytische Einheit erschlossen werden kann. Hieran schließt sich eng die Frage nach dem adäquaten Zugang zu einem Mensch-Landschafts-Verhältnis an: ist dies auf einer individuellen Ebene begründet und verlangt somit qualitative, subjektive Aussagen oder ist es durch äußere, regelhafte Faktoren begünstigt, die sich mit quantitativen Methoden greifen lassen? Dementsprechend wären unterschiedliche Zugänge gerade zu einem nur archäologisch fassbaren Landschaftsverhältnis notwendig. In der Archäologie, besonders in der *Landscape Archaeology*, wurde die Debatte um die Vor- und Nachteile beider Sichtweisen hauptsächlich im Rahmen einer Kritik der postprozessualistisch orientierten Auto-

ren (Tilley 1994, Hodder 1982, Lewis-Williams 2002a) an den sogenannten prozessualistischen Arbeiten ihrer Vorgänger geführt. Diese hätten sich, ihrer Meinung nach, zu stark auf quantifizierbare Daten aus dem Bereich der äußeren Umwelt gestützt, wenn es darum ging, Faktoren herauszustellen, die relevant für das menschliche Verhalten sind, und die eher qualitativ zu beurteilende subjektive Wahrnehmungs- und Verhaltenspraxis des Menschen unterschätzt.

In der Sozialgeographie trat diese Diskussion ebenfalls auf, wobei die quantitative Analyse­methode ab den 1970er Jahren entstand und einer Objektivierung dienen sollte. Entsprechend dieser Forderung rückten Regel- und Gesetzmäßigkeiten von räumlichen Verteilungen in den Vordergrund (Werlen 2008:239). Dem folgte durch die „kognitive Wende“ die Hinwendung zur subjektiven Wahrnehmungsperspektive von Raum und den damit verbundenen menschlichen Bewusstseinsprozessen. Diese Herangehensweise forderte allerdings eine Kenntnis der zur Etablierung räumlicher Strukturen zugrundeliegenden Verhaltensweisen, wobei davon ausgegangen wurde, dass „[...] *die Umwelt nur in der Form verhaltensrelevant wird, wie sie von den einzelnen Individuen wahrgenommen wird.*“ (Werlen 2008:240). Hier zeigte sich jedoch eine Diskrepanz zwischen den „objektiv“ als relevant eingeordneten Elementen und denjenigen, welchen eine Wichtigkeit in Bezug auf eine subjektive Wahrnehmung zukommt (Hartke nach Werlen 2008:241). In dieser Hinsicht stehen sich klassische behaviouristische Ansätze und solche der kognitiven Verhaltensforschung gegenüber. Erstere gehen von menschlichem Verhalten als kausal von äußeren Bedingungen gesteuerten Reaktionen aus. Ausschlaggebend für das Verhalten des Individuums werden die Eigenschaften der es umgebenden Umwelt angesehen, die Reize, die es erfährt, nicht die Fähigkeiten desselben. Weiterhin führt dies zu der Annahme, dass sich Individuen unter gleichen Voraussetzungen gleich verhalten und dies auch in zukünftigen Szenarien tun werden (Werlen 2008:245). Da sich dieser Ansatz in der Praxis als wenig erfolgreich in der Suche nach allgemeinen umwelt­determinierten Verhaltensregeln erwies, wurde stattdessen stärkeres Gewicht auf das Bewusstsein des Individuums als Verhaltenssteuerung gelegt. So geht die kognitive Verhaltenstheorie davon aus, dass es mentale Faktoren und ihre Spannungen sind, welche Verhalten auslösen. Diese begründen sich zwar auch in äußeren Faktoren, jedoch nicht mehr in Sinneswahrnehmungen, sondern in zu entschlüsselnden Informationen. Die Interaktion stellt sich dann als ein Ablauf verschiedener Schritte dar, gekennzeichnet durch Aufforderung, Motivierung, Verhalten und Selbstbewertung. Dieses Konzept zieht weitere Konsequenzen bei der Beurteilung beziehungsweise Rekonstruktion von Verhalten nach sich. So können sich Individuen in gleichen Situationen unterschiedlich verhalten und Wahrnehmungen aufgrund unterschiedlicher zugrunde gelegter Lernprozesse variieren. Individuelle Erfahrungen können wiederum zu unterschiedlichen Verhaltensweisen bei gleichen Wahrnehmungen führen. Darüber hinaus kann selbst gleiches Verhalten unterschiedlich gewertet werden (Werlen 2008:250). In der Geographie führte die Übernahme des kognitiven Verhaltenskonzeptes zu einem verstärkten Miteinbezug der subjektiven Wahrnehmung von Raumerfahrungen. Dieser Ansatz stellt jedoch ein Problem dar, wenn es um die Rekonstruktion von räumlichem Verhalten geht, dessen Protagonisten nicht mehr befragt wer-

den können. Hilfreich in dieser Hinsicht war die Erkenntnis Vidal de la Blanches, dass menschliche Wahrnehmung immer durch soziale Tatsachen und kulturelle Werte gefiltert wird (Werlen 2008:251). Die aus diesen Ansätzen resultierende verhaltenstheoretische oder Perzeptionsgeographie befasst sich mit der Umweltwahrnehmung für ein Verständnis räumlichen Verhaltens und stellte dabei fest, dass die Art des Verhaltens als Reaktion auf Umweltinformationen sich in Abhängigkeit zeigt von den Persönlichkeitsmerkmalen und der soziokulturellen Einbettung des Individuums. Die verhaltensorientierte Geographie geht dabei von drei Faktoren zur Generierung von Verhalten im Raum und Raumstrukturen aus: das sind die Umweltwahrnehmung, Persönlichkeitsmerkmale und der soziokulturelle Hintergrund des Individuums (Werlen 2008:271). Darüber hinaus fordert die Hinwendung zum subjektiven Erleben der Landschaft als Ausgangsbasis der Interpretation auch eine Klärung des Entstehens eben dieser subjektiven Erfahrung. Hierfür werden unterschiedliche Konzepte bemüht: einerseits wird davon ausgegangen, dass das menschliche Verhalten innerhalb des Raumes von dessen physischen Voraussetzungen, der Umwelt, mit beeinflusst wird, andererseits zeigt der „*behavioural approach*“, dass der Mensch sich mit Prädispositionen in und zu dem Raum positioniert, welche durch soziale und kulturelle Vorgaben, aber auch persönliche Erfahrungen geprägt sind (siehe dazu Werlen 2000:279). Es scheint sich hier also um eine Wechselwirkung zwischen Individuum und Raum zu handeln, welche innerhalb eines erlernten soziokulturellen Rahmens geschieht. Stellt sich nun die Frage nach dem Entstehen des soziokulturellen Rahmens, so stehen auch hier wieder individuelle Erfahrungen und räumliche Vorgaben in einem interaktiven Verhältnis an der Spitze der Erklärung. Diese scheinen in diesem Fall jedoch gebündelt worden zu sein, sei es durch zeitlich bedingte Repetition oder gesamtgesellschaftlichen Diskurs, und somit zu einem regulären Umgang oder einer gesetzmäßigen Einstellung gegenüber dem Raum, in physischer wie psychischer Hinsicht, geführt zu haben. Dieser dergestalt konnotierte Raum bildet nun den Rahmen innerhalb dessen der (soziale) Raum erfahren wird. Insofern kann also trotz einer versuchten Subjektivierung des Erlebnisses Raum immer davon ausgegangen werden, dass bestimmte physische, wie soziokulturelle Faktoren bereits mit in den subjektiven Umgang eingeflossen sind und somit im Ausdruck zu wiedererkennbaren Regelmäßigkeiten führten.

Somit lassen sich drei Faktoren bestimmen, welche zum Verständnis der Etablierung einer sozialisierten Landschaft maßgeblich erscheinen: die Umwelt und ihre Elemente als grundlegende physische Faktoren für die Interaktion des Menschen im Raum, der soziokulturelle Rahmen, innerhalb dessen die Handlungen in der Landschaft erfolgen und einer Deutung unterzogen werden, und, als drittes, der individuelle, auf persönlichen Erfahrungen und Eindrücken beruhende Umgang mit dieser Landschaft. Alle drei Faktoren gilt es nun in einer Analyse zu berücksichtigen, wobei für den archäologischen Fall die Rekonstruktion insbesondere der individuellen Seite in ihrer ursprünglichen Einstellung nicht mehr möglich ist und auch der soziokulturelle Rahmen eine auf Analogien beruhende Quellennutzung verlangt. Um dennoch alle drei Aspekte zu berücksichtigen können zwei auf den ersten Blick als gegensätzlich verstandene theoretisch-methodische Ansätze herangezogen werden, welche jedoch nur verschiedene Aspekte eines zusammen-

laufenden Dualismus sind: die Phänomenologie, welche stärker subjektiv-qualitativ orientiert ist, und eine strukturelle räumliche Untersuchung mit quantitativem Ansatz.

2.2.3.1 Phänomenologie

Die Phänomenologie wurde besonders von Christopher Tilley (1994, 2009) in den 1990er Jahren als theoretische Grundlage der Betrachtung von räumlichen Phänomenen in anthropologischen oder archäologischen Studien eingebracht (Tilley 1994, 2009; Tilley und Bennett 2004). Diese wurde hauptsächlich in Anlehnung an Edmund Husserls Phänomenologie verstanden, welche dieser als Ansatz sah, den „Sachen selbst“ eine erkenntnistheoretische Relevanz zukommen zu lassen. Dieser Ansatz wurde weitergeführt von Maurice Merleau-Ponty, welcher die Körperlichkeit des Menschen als Angelpunkt eines phänomenologischen Verständnisses in die Betrachtung einbrachte. Der Körper, so Merleau-Ponty, schaffe eine Verbindung zwischen der Welt und dem Subjekt, der Natur und dem Bewusstsein und müsse daher als erkenntnistheoretische Komponente verstanden werden (Waldenfels 2001:17ff., 59ff.). Martin Heidegger ist ein weiterer Vertreter, dessen Ausbau der Phänomenologie Husserls für Tilley (1994, 2009) als Grundlage der Betrachtung der Mensch-Landschaft-Beziehung herangezogen wird. So ist es hier Heideggers ontologische Unterscheidung zwischen Mensch und Objekt, wobei ersterer durch sein In-der-Welt-Sein von dem reinen Dasein des Objektes verschieden gedacht werden kann. Diese Unterscheidung erzeugt eine Lücke, welche durch Sinneseindrücke, körperliche Aktion, Emotionen etc. überbrückt wird. (Tilley 1994:11–17).

Der Einsatz der Phänomenologie in der Landschaftsarchäologie nun stützt sich auf die sensorischen Eindrücke einer Landschaft oder einer Fundstätte. Entgegen einer zweidimensionalen Betrachtung auf einer Karte, soll die dreidimensionale, *live* vorgenommene oder sensorisch fokussierte Betrachtung des Ortes dem Archäologen Phänomene aufzeigen, welche auch auf einen prähistorischen Menschen eingewirkt haben könnten.

Diese Überlegungen bringen Nash und Children (2008b) dazu, die Möglichkeit einzuräumen, dass auch moderne Betrachter vergleichbare Eindrücke von Landschaft gewinnen könnten, wie es den prähistorischen Vorgängern möglich war, da davon ausgegangen werden könne, dass die sensorischen und mentalen Prädispositionen die gleichen geblieben seien. So möchten sie einen subjektiven Zugang zur Landschaft als Methode vorschlagen. Dabei unterscheiden sie zwischen dem individuellen Zugang zur Landschaft, indem sie individuell beschrieben, geschaffen, kontrolliert und manipuliert wird und einer so genannten „Grammatik“ der Landschaft, den wiederkehrenden Strukturen, zu denen die Errichtung von Monumenten oder die Etablierung von Territorien zählen; diese sei nicht abhängig von einem individuellen Akt, sondern das Ergebnis eines generationenwährenden Prozesses und der durch die Vorfahren schon vorgegebenen Geographie (Children und Nash 1997:2). An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass trotz der Betonung der subjektiven Seite dieses Verhältnisses, die äußerlich sichtbaren Zeichen dieser Beziehung sich nicht auf individueller, sondern gesamtgesellschaftlich verankerter Ebene

bewegen. In der Praxis soll der phänomenologische Ansatz die Intentionalität des Forschers unterstützen (Nash und Children 2008b). Der Einbezug der eigenen Erfahrungen in der Landschaft, zum Beispiel mit Bezug zu Felsbildern und ihrer Lage, wird dabei mit dem Hinweis begründet, dass die Vergangenheit immer eine Konstruktion basierend auf den Erfahrungen und Ansichten der Gegenwart sei und es deswegen immer auch mehrere Geschichten und nie die eine Geschichte geben könnte. Somit sei es auch legitim, die eigene Erfahrung zu nutzen, um sich einer der möglichen Geschichten der Felsbilder und ihrer Beziehung zur Landschaft anzunähern (Children und Nash 1997:1).

Diese Ansätze stoßen jedoch auf Kritik. So bemängelt zum Beispiel Johanna Brück (2005), dass die Verallgemeinerung des Körpergefühls als Basis der sensuellen Eindrücke sich nicht an kulturell und historisch, sowie sozial oder biologisch unterschiedenen Individuen orientiere, sondern eine nur sehr verallgemeinerte und damit auch inhaltsleere „menschliche“ Komponente darzustellen versuche. Daneben wird der Zugriff auf archäologische Befunde und Funde durch die Phänomenologie häufig kritisiert als eine subjektive, unwissenschaftliche, intersubjektiv nicht gültige beziehungsweise nachvollziehbare Herangehensweise, die ferner emotional basiert sei, also wiederum nicht als wissenschaftlich gewertet wird (siehe Hamilton and Whitehouse 2006). Sue Hamilton und Ruth Whitehouse gehen gegen diese Einwände daran, eine Methode zur Anwendung dieser theoretischen Überlegungen auf das archäologische Material zu entwickeln, unterstreichen aber gleichfalls die Notwendigkeit eines holistischen Ansatzes, welcher auch die „etablierten“ Ansätze zur Betrachtung von Landschaft und Plätzen mit einbezieht. In diesem Rahmen wird auch die Veränderung der heute erfahrenen Landschaft im Vergleich zur prähistorischen thematisiert, sowie der wahrscheinlichen Inkompatibilität heutigen Denkens und Bewusstseins im Vergleich mit demjenigen prähistorischer Menschen. Hier sei allerdings zu bemerken, dass, insofern von einer relativ ähnlich erhaltenen Landschaft ausgegangen werden kann, die sensorischen Eindrücke prähistorischer und heutiger Menschen sich nicht sehr stark unterscheiden dürften. So erkennen Hamilton und Whitehouse auch einige konstante Faktoren an, etwa die geologischen oder großflächigen topographischen Anordnungen, aber auch die sensorischen Begrenzungen und Möglichkeiten eines jeden Menschen an einem konkreten Ort in Bezug auf, zum Beispiel, Hör- und Sichtweite.

Bezogen auf Felsbilder ergibt sich allgemein ein Fokus auf den visuellen Zugang, da diese zwar in ihrer Herstellung eine stark haptische Komponente aufweisen, in ihrer Perception aber primär visuell wirken, was allerdings durch andere sensorische Reize verstärkt oder untermalt worden sein könnte (Nash 2004).¹¹² Auch die Faktoren Bewegung und Kommunikation lassen sich für die Felsbilder greifen. An diesem Punkt kann der qualitative Ansatz, welcher sich auf die einzelnen Phänomene der Landschaft und Plätze konzentriert, in Verbindung gebracht werden mit einem quantitativen Ansatz. Denn viele der phänomenologischen Faktoren, wie zum Beispiel Sichtbarkeit von Plätzen, lassen sich mit räumlichen Methoden untersuchen, die auf quantitative Verfahren zurückgreifen.

¹¹² Doch neuere Forschungsrichtungen konzentrieren sich auch verstärkt auf den akustischen Aspekt. Siehe dazu z. B. Díaz-Andreu et al. (2014); Mattioli und Díaz-Andreu (2017).

2.2.3.2 Quantitative Analysen

Der quantitative Ansatz bietet bei der Betrachtung archäologischer Landschaftsverhältnisse die Möglichkeit, sich dem Verhältnis von Mensch und Landschaft anzunähern, ohne auf die konkreten, weil fehlenden, subjektiven, wie kulturellen Informationen zurückgreifen zu müssen. So kann durch eine strukturelle Analyse der Landschaft versucht werden, sich einer Interpretation dieser Beziehung anzunähern. Angelehnt an Ingold (1993:59) ist dies deswegen möglich, da Landschaft aus einer „*dwelling perspective*“ als eine Aufzeichnung des Lebens und der Werke vormals in ihr lebender Generationen verstanden werden kann. Somit kann Landschaft einerseits im Sinne ihrer ehemaligen Bedeutung, entstanden durch die Nutzung der Menschen, welche in ihr lebten, betrachtet werden. Andererseits aber auch als die sichtbaren Überreste dieses In-der-Landschaft-Lebens, welche heute noch dem Archäologen zugänglich sind. Dazu gehören neben den eigentlichen archäologischen Hinterlassenschaften auch die weiteren materiellen Rahmenbedingungen. Diese Vorgehensweise beruht auf der Grundannahme, dass, auch wenn die konkreten Umsetzungen einzelner Beziehungsverhältnisse zwischen bestimmten Menschengruppen und ihrer Umwelt stark durch kognitive Prädispositionen geprägt sind, sich diese nur auf der Grundlage eines vorgegebenen Materials entfalten können. Dieses Material wird durch geologische, biologische und klimatische Vorbedingungen geschaffen und umfasst somit die Gesamtheit des gegebenen Lebensraumes. In ähnlicher Weise sieht dies Lenssen-Erz (2001:255), der für die räumliche Analyse von Felsbildern am Brandberg in Namibia auch den weit gefassten Einbezug der Lebenspraxis der Jäger und Sammler in der Umgebung als zu erarbeitenden Faktor herausstellt. Eine Rekonstruktion hält er für möglich, da sich in der kaum gewandelten Landschaft auch solche Faktoren wie Nahrungs- oder Wasserbedarf nur marginal verändert haben. Somit zieht er als Untersuchungsgröße auch die rezente Tragfähigkeit der in dieser Landschaft befindlichen Biotope heran, davon ausgehend, dass bei gleichbleibender Wirtschaftsweise diese immer noch als Ausgangsbasis für eine Nutzung in früheren Zeiten herangezogen werden können. Der Punkt der Tragfähigkeit der Biotope wiederum ermöglicht Aussagen zu sozialen Faktoren, wie etwa der Gruppengröße der sie nutzenden Jäger und Sammler, da diese Größe auch von ökologischen Rahmenbedingungen abhängig ist. Auf diese Weise erreicht man neben der rein ökonomischen Einbettung einen Einblick in soziale Rahmenbedingungen.

Zur Sammlung all dieser Faktoren werden nun rezente oder rekonstruierte Umweltfaktoren, aber auch analogische Schlüsse aus rezenten oder ethnohistorischen Quellen, herangezogen, welche nach verallgemeinerbaren, quantifizierbaren Daten durchsucht werden. Für die Analyse dieser Daten wiederum wird häufig auf statistische Methoden zurückgegriffen. Hierfür werden in letzter Zeit zunehmend Geographische Informationssysteme (GIS) eingesetzt, die in der Lage sind, statistische mit räumlichen Analysen zu kombinieren. Insbesondere bei der Analyse von Felsbildern, den Plätzen ihrer Anbringung und ihrem Bezug zur weiteren Landschaft unterstreicht Fairen-Jiménez (2009) die Möglichkeit, mit einem GIS die verschiedenen Aspekte einer Felsbildstation genauer

2. Theoretischer Teil – Felsbilder als Zeichen einer sozialisierten Landschaft

visualisieren, quantifizieren und die Beziehungen zwischen den Plätzen und anderen, zum Beispiel topographischen Objekten untersuchen zu können. Den Vorteil sieht sie darin, so zu einer objektiveren und systematischeren Beschreibung der Landschaft zu gelangen, in der es möglich ist, bestimmte Strukturen und davon abgeleitet Bedeutungen herausarbeiten zu können.

2.2.3.3 Felsbilder in einer sozialisierten Landschaft – räumliche Faktoren

Sowohl durch eine phänomenologische Sichtweise als auch quantitative Verfahren ist es möglich, mehrere Faktoren herauszustellen, die eine Relevanz für die Analyse der räumlichen Verortung und Bedeutung der Felsbilder in einer sozialisierten Landschaft besitzen und der Möglichkeit unterliegen, auch bei archäologischen Kulturen noch zugänglich zu sein.

2.2.3.3.1 Auswahl von Plätzen

Eine der wichtigsten zu berücksichtigenden Einheit bei der Betrachtung von Felsbildern innerhalb einer Landschaft ist der Platz, an welchem die Felsbilder angebracht wurden. Für diesen gilt es in erster Linie zu ergründen, im Zuge welcher Aktivitäten er aufgesucht wurde oder welches die zugrunde gelegten Kriterien waren, aus denen er für die Anbringung der Bilder ausgewählt wurde. Hierfür wird die Frage relevant sein, ob der ausgewählte Platz einen besonderen, vielleicht spirituellen Status besaß und nur aus ideellen Erwägungen aufgesucht wurde, oder ob es sich um einen Platz handelte, welcher vielmehr innerhalb des aktiven Lebensraumes der Menschen, die ihn nutzten, eine Rolle spielte und somit stärker praktischen Kriterien wie Schutz, Nähe zu Wasserquellen oder Ähnlichem unterlag. So unterscheidet auch Lenssen-Erz hypothetisch zwischen zwei Grundmotivationen zur Anbringung von Felsbildern an ausgewählten Plätzen: einerseits können Plätze explizit zum Anbringen von Felsbildern aufgesucht worden sein, da diese bereits eine rituelle oder spirituelle Bedeutung aufwiesen, welche durch die Bilder nach außen kenntlich gemacht werden sollte. Andererseits können Plätze primär im Zuge anderweitiger Aktivitäten, aus ökonomischen, ökologischen oder sozialen Gründen, aufgesucht und erst sekundär mit Felsbildern versehen worden sein (Lenssen-Erz 2000:266ff.). Weiterhin ist zu vermuten, dass durch die Kennzeichnung dieser Plätze mit Felsbildern auch die ursprünglich aus allein nicht-ideellen Gründen aufgesuchten und sekundär versehenen Plätze wiederum eine andere (neue) Bedeutung erhielten, welche sich somit auf das Auswahlverhalten nachfolgender Felskünstler auswirkte.

Übertragen auf das ägyptische Material lassen sich nun verschiedenen Möglichkeiten für die Verwendung der Felsbildstationen vermuten. So könnte es sich bei den ausgewählten Plätzen ursprünglich um temporäre oder längerfristige Lagerplätze gehandelt haben. Wobei nicht pauschal davon ausgegangen werden darf, dass es sich zwangsläufig

in den meisten Fällen um Wohnplätze gehandelt haben muss. Wurden die Plätze dennoch für den Aufenthalt, und sei er lediglich kurzzeitig, genutzt, müssten sie jedoch einige Funktionen zwingend erfüllen. Dazu zählt der Schutz vor den Elementen, wobei es sich für Ägypten dabei um den Schutz vor Sonne, Wind und/oder vor plötzlich auftretenden Regenfluten handelt. Als weitere Faktoren zählt Lenssen-Erz eine „musterhafte Infrastruktur“ auf, zu der: „Platzbedarf, Versorgungsmöglichkeiten“ und „Verkehrerschließung“ zählen (Lenssen-Erz 2001:266). Bei Plätzen, die allein aus rituellen oder religiösen Gründen aufgesucht wurden, ist zwar ebenfalls ein gewisser Grad an Infrastruktur notwendig, dieser kann aber geringer ausfallen, da es sich um eigens geplante und begrenzte Aufenthalte handeln dürfte (Lenssen-Erz 2001:264). Daneben ist es ebenfalls denkbar, dass die Plätze, an denen Felsbilder angebracht wurden, in keinem Zusammenhang mit einer Lagerstätte standen, sondern lediglich der Markierung dienen. Als Beispiel ließen sich territoriale Marker, Hinweise auf Ressourcen oder die Kontrolle über Wildherdenrouten nennen (Bradley et al. 1994; Nash 1997, 2000b; Taçon 1994). Bei einer solchen Nutzung wäre keine besondere Infrastruktur für den jeweiligen Platz vonnöten, er müsste jedoch in der Nähe von Stätten der Grundversorgung liegen oder an Verkehrswegen, die zu diesen führen.¹¹³ Dazu kommt die Möglichkeit, dass die Wahl der Plätze sowie die dortige Anbringung der Felsbilder aus spirituellen oder rituellen Gründen motiviert waren. In diesem Fall würde man davon ausgehen, dass sich hier ebenfalls ein gewisses Maß an Infrastruktur finden lässt, sei es für lediglich eine Person oder eine ganze Gruppe, je nach ritueller Funktion des Platzes. Auch augenfällige Charakteristiken, wie besondere Formationen der natürlichen Landschaft (Chippindale und Nash 2004b), die Nähe zu bestimmten Attraktionen, zum Beispiel Wasserquellen oder Plätzen, welche sich durch besondere Abgeschiedenheit auszeichnen, etwa Höhlen, könnten auf eine solche Nutzung hinweisen (Lenssen-Erz 2001:254ff.). Davon abgesehen ist diese Form der Nutzung am schwersten nachzuweisen.

Das Problem der Rekonstruktion der Beweggründe für die jeweilige Wahl des Platzes liegt dabei unter anderem darin begründet, dass, wie aus dem Bereich der geographischen Stadtforschung erschlossen wurde, die bildliche Erinnerung von städtischen Landschaften sich stark an persönlichen Erfahrungen orientiert (Werlen 2009). Dies könnte bedeuten, dass auch die Wahl einiger der Plätze, die mit Felsbildern versehen wurden, aus Gründen geschah, die im Bereich der persönlichen individuellen oder Gruppenerfahrung liegen und uns heutzutage damit nicht mehr erschließbar sind. Bei pragmatischen Erwägungen zur Wahl des Platzes dagegen können Beweggründe eine Rolle gespielt haben, die uns heutzutage in ihren physikalischen Eigenschaften auch noch zugänglich sind (Lenssen-Erz 2001:264).

¹¹³ Diese Grundversorgung könnte jedoch in einiger Entfernung liegen, wenn der Aufbau einer temporären Infrastruktur erfolgte, wie es bei den Expeditionen des dynastischen Ägyptens in die Westwüste der Fall war (*Abu Ballas trail*). Hierfür ist jedoch ein großer logistischer Aufwand zu bewerkstelligen, der einhergeht mit einer komplexen Organisationsform.

2.2.3.3.2 Ressourcen

So fällt in erster Linie der materielle Aspekt der Existenzerhaltung ins Gewicht, welcher in vielen gerade postprozessualistisch orientierten und auf qualitative Aspekte abzielenden Betrachtungen nachrangig behandelt wird, obwohl eine der Grundvoraussetzungen für die Existenz der Menschen in einem gegebenen Lebensraum diejenige der Erfüllung der basalen materiellen Bedürfnisse ist. Diese Notwendigkeit lässt sich insbesondere in Wüstengebieten exemplarisch betrachten, welche für die basale Grundversorgung des Menschen, zum Beispiel in Hinblick auf Wasser, Nahrung und Schutz vor den Elementen, nur wenig zu bieten hat. Diese Gebiete müssen in erster Linie nach den Möglichkeiten der Erfüllung dieser Grundbedürfnisse betrachtet werden. Zu dieser Versorgung ist eine Anzahl an Ressourcen in direkter oder mittelbarer Umgebung notwendig. Dazu zählen vor allem Wasser, aber auch Nahrung und Feuerholz. Dies sind Faktoren, welche sich analytisch durch eine Rekonstruktion der Topographie, Hydrologie sowie der Flora und Fauna gewinnen lassen. Dabei stellt sich die Frage, ob die jeweiligen Plätze in unmittelbarer Umgebung dieser Ressourcen liegen müssen oder welche Entfernungen noch tragbar sind.¹¹⁴ Neben Wasser stellen jedoch auch florale und faunale Ressourcen wichtige Faktoren dar. Interessanterweise könnte gerade das pflanzliche Angebot in besonderem Maße standortbestimmend sein, wie Lenssen-Erz (2001:269) für die San im südlichen Afrika angibt, da dort die pflanzlichen Ressourcen jahreszeitenabhängig entstehen, während Wild potentiell das ganze Jahr vorhanden ist. Für Ägypten können daneben auch die verschiedenen Stände des Nils und die damit einhergehenden Ressourcenunterschiede bei Pflanzen und Fischen eine Rolle spielen.

2.2.3.3.3 Wege

Neben der Möglichkeit, dass mit Felsbildern Lagerplätze mit profaner oder spiritueller Bedeutung markiert wurden, lassen sich auch noch andere Benutzungen, im weitesten Sinne im materialistischen Bereich angesiedelt, finden. So kann es sich bei den markierten Plätzen ebenfalls um Landmarken handeln, deren Aufgabe in der Übermittlung von Informationen an Vorbeireisende bestand. Nash (2004) und Bradley et al. (1994, 1998) vermuten z. B., dass einige der Felsbilder im neolithischen bis bronzezeitlichen Europa verwendet wurden, um Kontrolle über alte Herdenrouten von Rotwild zu kennzeichnen oder sich entlang von Pfaden befanden, welche strategische Plätze für Tierherden, wie zum Beispiel Wasserstellen, miteinander verbanden. In diesem Fall müsste also nach möglichen Verkehrswegen gefragt werden. Diese lassen sich anhand der topographischen Gegebenheiten, archäologischen Überresten und Ressourcen rekonstruieren. Insbeson-

¹¹⁴ So verwies z. B. Harald Pager (nach Lenssen-Erz 2001:259) darauf, dass in Gebieten, in denen partiell Oberflächenwasser durch Regen zugeführt wird, die Bedeutung permanenter Wasserquellen abnehmen kann.

dere Distanzen bekommen in diesem Zusammenhang Relevanz. Hierzu müssen jedoch einige Einschränkungen gemacht werden, insbesondere, wenn es sich um euklidische Distanzen handelt, da diese in einer gelebten Umwelt häufig von geringerer Relevanz ist als die aktuelle Topographie, soziale oder politische Restriktionen oder persönliche Vorlieben¹¹⁵. Dennoch finden sich auch hier begrenzende Faktoren, die – natürlich immer nur mit Hinblick auf die aktuellen topographischen, ökologischen und klimatischen Verhältnisse – gewisse Minimal- und Maximalangaben erlauben. Zu diesen Faktoren zählen die Strecke, die ein Mensch an einem Tag in leichtem oder schwerem Gelände zurücklegen kann, oder Angaben, die sich auf mitgeführtes Vieh beziehen.¹¹⁶ Diese Faktoren zeigen gewisse Grenzwerte in den Bewegungsdistanzen und – wegen auf. Die weitere Analyse der Topographie, mit der Berücksichtigung von Kategorien wie Steigung, Ausrichtung oder dem Verlauf von Wasserwegen, ermöglicht eine weitergehende Analyse der räumlichen Gegebenheiten im Umkreis von Felsbildplätzen und deren Einbettung in das weitere Landschaftsnutzungsgeflecht.

In diesem Zusammenhang, aber auch schon bei den Lagerplätzen, wird der Faktor der Sichtbarkeit der Bilder relevant. Gerade, wenn sie Wegmarkierungen darstellen, müssen sie über eine gewisse Distanz erkennbar gewesen sein, um ihren Zweck zu erfüllen. Hinzu kommt, dass die Ausrichtung Aufschluss über die Richtung geben kann, in welcher der potentiell Beobachtende vermutet und angesprochen wurde. Doch auch, wenn es sich um rituelle oder Lagerplätze gehandelt hat, ist je nach dem eine gewisse Sichtbarkeit gewünscht oder eben gerade nicht. Dieser Faktor kann somit selbst Aussagen über die mögliche funktionelle Einordnung des Felsbildplatzes bieten. Neben der Sichtbarkeit auf den Platz oder die Bilder, kann der Sichtbarkeit von dem Platz aus ebenfalls eine Bedeutung zukommen. Die Sichtbarkeit auf strategische Punkte, Verkehrswege oder Pfade kann ein Zeichen der Kontrolle dieser Wege oder der sich darauf bewegenden Tiere oder Menschen sein (Bradley et al. 1994; Nash 2004). Auch können bei rituellen oder zeremoniellen Plätzen Ausrichtungen auf spirituelle Zentren oder besondere landschaftliche Merkmale eine Rolle gespielt haben (Nash 2000b; 2004). Weiterhin sind es Faktoren wie die Prominenz, also das Herausstechen aus der umgebenden Topographie, aber auch die Höhe der Panele, die Informationen über die gewünschte Sichtbarkeit auf oder den Ausblick von den jeweiligen Plätzen und Bildern geben kann (Fairén-Jiménez 2007a, 2009; Bradley 1994; Nash 2004).

¹¹⁵ Distanzen werden, zumindest im Bereich von Städten, subjektiv erfahren und bewertet. Somit spielen weniger ihre metrische Eigenschaft als ihre individuelle Konnotation eine Rolle (Werlen 2009:261).

¹¹⁶ Je nach Tierart können die benötigten Abstände zwischen Wasserlöchern variieren, abhängig davon wie lange diese ohne Wasser auskommen. Rinder befinden sich dabei im unteren Bereich, Kamele im oberen.

2.2.3.3.4 Verteilung und Schwerpunkte

Nicht zuletzt sind es nicht nur die räumlichen Gegebenheiten, die untersucht werden können, sondern auch die statistisch-räumliche Verteilung von Plätzen und den mit ihnen verbundenen Felsbildern, deren Figuren und Motiven. Gerade mit Hinblick auf die Einbettung von Felsbildern in der Landschaft ist die Frage nach ihrer Verteilung, Schwerpunkten dieser und eventuell zu eruiierenden Unterschieden in der Motivverteilung zu betrachten. Dabei kann die unterschiedliche Verteilung von Plätzen Aufschluss über die Wichtigkeit oder Nutzbarkeit bestimmter Gebiete geben, zum Beispiel mit Bezug auf Ressourcen oder Verkehrswege. Die Größe der Plätze wiederum kann Aufschluss über die Intensität der Nutzung oder der möglichen Gruppengröße, der sich dort aufgehaltene Personen, liefern. Lenssen-Erz (2001:260) gibt an, dass Plätze mit Felsbildern, welche durch eine unverhältnismäßige Größe in Bezug auf die Ausdehnung des Platzes und/oder der Anzahl und Bandbreite an Bildern auffallen, häufig als Versammlungspunkte gewertet werden können. Unterschiede in der Technik und den Inhalten der Bilder wiederum sieht Ramqvist (2004) als ein Zeichen verschiedenartiger Nutzung der jeweiligen Plätze. Für die Felsbilder von Norrland, Schweden, sieht er eine Unterscheidung zwischen großen Plätzen mit geritzten Felsbildern und kleineren mit gemalten Darstellungen. Erstere liegen in der Nähe großer Sommercamps von Jäger-Sammler-Gruppen, während letztere in der Umgebung von Basislagern kleinerer Gruppen für die restlichen Jahreszeiten liegen. Die Unterschiede in den Bildern führt er auf die verschiedenartigen Bedürfnisse der Gruppen, abhängig von Größe und Jahreszeit, zurück. Ähnliches stellt auch Rosenfeld (1997) für die Verwendung von Handabdrücken und komplexeren Gestaltungen in den Central Ranges, Australien, fest. Erstere werden in stärker säkularen Kontexten an kleinen Plätzen, letztere in totemischer Verwendung an größeren Plätzen angebracht. Die Verteilung bestimmter Motive, Techniken oder Stile von Bildern kann als Untersuchungseinheit also Aufschluss über mögliche Nutzungsformen der Plätze oder die sie nutzenden Gruppen geben, wobei ein chronologischer Aspekt natürlich möglich ist.¹¹⁷ Einen methodischen Ansatz hierfür bieten Sauvet et al. (2009), welche die räumliche Anordnung von Motiven sowie ihre Anzahl zur Entwicklung eines Konzeptes verwenden, auf dessen Grundlage mit statistischen Verfahren die Zuordnung von Felsbildplätzen zu drei Kategorien der funktionellen Nutzung – Schamanismus, Totemismus oder Alltagsnutzung – möglich sein soll. Dabei stützen sie sich auf bekannte ethnologische oder ethnohistorische Beispiele als Referenz, um zu Erkenntnissen über die mögliche Einordnung prähistorischer Fälle zu gelangen. Somit besteht die Möglichkeit, die hier aufgeführten Faktoren als Grundlage für eine Analyse von Felskunststationen zu verwenden, welche sich sowohl im qualitativen als auch im quantitativen Rahmen bewegt. Geht man nun mit Hinblick auf die Sozialisierung der Landschaft durch Felsbilder davon aus, dass der wahrgenommene Raum immer schon eingebettet in einen gedeuteten Raum ist, er also mit Vorstellungen, Emotionen, kurz Bedeutung, belegt ist, stellt

¹¹⁷ Siehe dazu auch Fairén-Jiménez (2007b).

sich die Frage nach den Beweggründen, diese Beziehung zum Raum nun aktiv und vor allem sichtbar durch die Anbringung von Felsbildern auszudrücken.

2.3 Felsbilder als Zeichen eines räumlichen Kommunikationsprozesses

Nachdem nun sowohl der zeichenhafte Charakter der Felsbilder als auch ihre Funktion als konstituierendes Element einer sozialisierten Landschaft in theoretischer Hinsicht besprochen wurde, wird sich nun dem Hintergrund der, in diesen beiden schon angelegten, Kommunikation sowie den konkreten Ausformungen dieser beiden Aspekte in verschiedenen funktionalen Kontexten zugewandt.

2.3.1 Exkurs: Symbolischer Ausdruck als Mittel sozialer Interaktionen

Da im Folgenden verstärkt der Begriff des "Symbol(ischen)" eine Rolle spielt, sind einige Vorbemerkungen zur Bedeutung und Lesart dieses Wortes unabdingbar. Wie schon erwähnt, gehen die Verwendungen und Definitionen des Begriffes „Symbol“ stark, teilweise diametral, auseinander. Diese Bedeutungsdiskrepanz kann sich noch weiterentwickeln, wenn das „Symbolische“ im Sinne Cassirers verwendet wird, welcher hierin die genuin menschliche Fähigkeit verankert sieht, sich seine Welt durch einen konstruktiven Akt selbst zu schaffen, indem die Welt in symbolischen Formen wahrgenommen und gestaltet wird. Diese Fähigkeit gilt als nur dem Menschen eigen und durch diese Fähigkeit erschließt er sich seine ganze Lebenswelt. Alle Bereiche der menschlichen Existenz sind demnach nur auf symbolischem Wege zugänglich, sei es Sprache, Religion, Wissenschaft oder Kunst (Cassirer 1996:49–50). Den Begriff des Symbols sieht Cassirer dabei in einem universal anwendbaren Prinzip verankert, welches noch dazu variabel einsetzbar ist. Es besteht also keine feste, eindeutige Beziehung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem, wie es, nach Cassirer, bei dem Signal oder Zeichen¹¹⁸ der Fall sei, bei dem die Beziehung zu dem Objekt, auf das es verweist, eindeutig und fest sei (Cassirer 1996:64ff.). Konkreter auf den archäologischen Fall angewandt, spricht Hodder (1982) von der Symbolhaftigkeit aller materiellen Kultur des Menschen, wobei er Symbol definiert als ein Objekt oder eine Situation, in welcher eine direkte, primäre oder exakte Bedeutung ebenfalls noch eine sekundäre, indirekte und figurative Bedeutung trage.

¹¹⁸ Die Benennung „Zeichen“ scheint hier auf das „Ikon“ im Peirce'schen Sinne zu verweisen. In anderen Fällen verwendet es Cassirer analog zu dem Zeichenträger.

Symbolische Bedeutung benutzt er in diesem Zusammenhang in der Form der zweiten Bedeutungsebene, wobei er diese auf jeden Fall als kulturell verankert sieht.

In beiden Verwendungen und auch in den folgenden wird deutlich, dass sich dieser Symbolbegriff zwar an Peirce's Symbolbegriff anlehnt, indem er die Konventionalität der Beziehung zwischen Objekt, Interpretant und Representamen unterstreicht, allerdings scheint er noch weiter gefasst zu sein, indem auf die Fähigkeit der menschlich basierten Bedeutungserschließung durch Symbole hingewiesen wird. An diesem Punkt scheint es sich um eine Überschneidung mit dem Begriff des Zeichens zu handeln. Denn die genuin menschliche Fähigkeit, welche hier von Cassirer und Hodder und weiteren Autoren angesprochen wird, ist im Grunde die Fähigkeit des Einsetzens und Begreifens von Zeichen, nicht nur Symbolen, auch wenn letztere durch die Form ihrer variablen Verbindung von Objekt, Interpretans und Representamen den größten Spielraum an selbstbeigefügter Bedeutungszuweisung bieten. Verwirrung könnte ferner dadurch entstehen, dass die indexikalischen und ikonischen Aspekte des Zeichens in ihrer primären Erscheinung, nicht in ihrer sekundären, nach Sonesson, verstanden werden, wie es bei Hodder der Fall zu sein scheint. Einher mit dieser Form des Symbolbegriffes geht jedoch eine weitere sehr relevante Eigenschaft. So merkt schon Pierre Bourdieu (1979:77) an, dass der Symbolbegriff nach Cassirer sich lediglich auf die kognitive Nutzung beziehe und den erkenntnistheoretischen Aspekt in den Vordergrund rücke, daneben fände jedoch der soziale Aspekt einer Verwendung von Symbolen kaum Berücksichtigung. Im Sinne Bourdieus (1979) kann jedoch davon gesprochen werden, dass die Wahrnehmung und Interpretation der Welt und ihrer Inhalte gekoppelt ist an die sozialen Strukturen, in welchen diesen begegnet wird. Für Bourdieu sind nun die „Symbole“ das Instrument der sozialen Integration *par excellence*. In ihrer Aufgabe der Wissensvermittlung und als Instrument der Kommunikation ermöglichen sie einen Konsens bezüglich des Sinns der sozialen Welt und sind somit maßgeblich an der Reproduktion der sozialen Ordnung beteiligt (Bourdieu 1979:79). In ihnen liegt somit aber auch die Möglichkeit der Veränderung sozialer Beziehungen, indem sie die Sicht auf die soziale Welt verändern können (Bourdieu 1979:8). Die Thematisierung von Inhalten in Form eines symbolischen Ausdrucks bringt diese damit häufig erst zu gesellschaftlichem Bewusstsein. Gesellschaftlich relevant ist dabei insbesondere der Einsatz von symbolischer Macht, welche es schafft, Worten eine Wirklichkeit zu verleihen, seien es solche Konstrukte wie eine soziale Klasse oder eine Nation. Diese würden erst dann zu dem, als was man sie betrachtet, wenn sie als solche benannt und – ein hauptsächlicher Punkt – als solche von anderen unterschieden würden. Das Symbolische besitzt demnach nicht nur die Macht, soziale Verhältnisse zu beeinflussen, sondern auch diese bis zu einem gewissen Grad überhaupt erst zu etablieren. Allerdings ist dies nach Bourdieu nicht beliebig möglich. Zur Erlangung symbolischer Macht und damit der sozialen Deutungshoheit ist es erstens notwendig, symbolisches Kapital zu besitzen – dieses hängt wiederum ab von ökonomischem und kulturellem Kapital, kurz, der Stellung des Individuums im sozialen Gefüge. Weiterhin muss durch vorherige Auseinandersetzungen eine gewisse symbolische Autorität erlangt worden sein, das heißt, die Macht seine Vorstellungen auf andere übertragen zu können. Drittens ist die großflächige

Übernahme dieser Vorstellungen abhängig davon, inwiefern diese in der Wirklichkeit fundiert sind. Nur dann erhalten die derart aufgestellten sozialen Differenzierungen ihre Glaubwürdigkeit. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass die solcherart aufgestellte soziale Differenzierung sich primär durch die Unterschiede, nicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppen definiert.

Versteht man nun Felsbilder als eine solche Form des symbolischen Ausdrucks, dann wird deutlich, dass sie durch ihre Anwesenheit die Landschaft nicht nur sozialisieren und interpretieren lassen. Vielmehr wird durch ihre Anbringung diese Sozialisierung und Interpretation festgehalten und nach außen kommuniziert. In diesem Sinne geht es um die sichtbare Ausübung von symbolischer Macht. Dabei lässt sich ebenfalls vermuten, dass diejenigen, welche diese Macht ausübten, über ausreichend symbolisches Kapital verfügt haben müssen, soll ihre Aussage irgendeine Relevanz besessen haben. Nash (2000b) sieht diese Ausübung von Macht bereits in der Auswahl des Platzes dargelegt. Das Anbringen der Felsbilder wiederum hätte erst den zweiten Schritt innerhalb dieses Prozesses bedeutet, nachdem sich bereits ein legitimes Machtregime entwickelt hätte. An diese Darlegungen anschließend ließe sich die Frage stellen, welche Gründe vorgelegen haben müssen, eine solche Aktivität des sichtbaren symbolischen (Macht)Ausdruckes zu erfordern.

2.3.2 Kommunikation im Raum: Felsbilder als Teil eines symbolischen Ausdruckes

Der Frage nach den Gründen für die Entstehung und Anbringung von Felsbildern wurde bereits gründlich mit Bezug auf die frühen Höhlenbilder in Europa nachgegangen¹¹⁹, wobei hier auch häufig der Ursprung der Bilderherstellung in den Fokus der Betrachtung rückte. Den Hintergrund zu dieser Diskussion stellt die so genannte „creative explosion“ dar, welche sich zu Beginn des Jungpaläolithikums (vor ca. 40.000 Jahren) in Südwesteuropa ereignete und die durch das verstärkte Aufkommen von Kunstgegenständen, darunter insbesondere Höhlenkunst, gekennzeichnet war (Mithen 1998). Dieser plötzliche und regional begrenzte Prozess hat eine Reihe von Spekulationen bezüglich seiner Auslöser aufgeworfen, welche sich hauptsächlich in dem Bereich der kognitiven Entwicklung des *homo sapiens sapiens* zu dieser Zeit bewegten. Allerdings wiesen sowohl Mellars (2009), als auch andere (Soffer und Conkey 1997), bereits darauf hin, dass es sich bei einer rein biologischen Argumentation um eine unzureichende Erklärung handele, da sie sich nur auf die Fähigkeit der Bilderherstellung beziehe und nicht erkläre, welches die Gründe für diesen neuen und mit einem Mal so intensiv genutzten symbolischen Ausdruck seien. Lewis-Williams und Pearce (2005) unterstreichen in diesem Zusammenhang, dass die

¹¹⁹ Siehe z. B. Clotte und Lewis-Williams (1996); Mellars (2009); Lewis-Williams (2002b); Ucko und Rosenfeld (1967).

Ideen und Vorstellungen, welche durch die Bilder ausgedrückt wurden, bereits vor ihrer visuellen Manifestation existiert haben müssten. Sie wären nicht zeitgleich mit den Bildern „erfunden“ worden. Somit wäre es die konkrete Ausformulierung und Fixierung dieser bisher anderweitig und ephemere ausgedrückten Vorstellungen, welche den eigentlich neuen Schritt in dieser Entwicklung darstellten.

Für die frühesten frankokantabrischen Höhlenmalereien sehen Mithen (1998) und Mellars (2009) die Antwort auf diese Fragen in den konkreten ökologischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen, welche zur Zeit der Entstehung dieser Malereien vorherrschten. Mellars (2009) argumentiert dahingehend, dass mit der Fixierung von Inhalten, welche vorher verbal kommuniziert wurden und in einer Gruppe allgemein bekannt waren, eine soziale Unterscheidung aufgebaut würde, die nun eine Abgrenzung zu anderen Gruppen und/oder innerhalb der eigenen Gruppe etablierte. Die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung sieht er in den klimatischen Konditionen zum Ende der Eiszeit, welche dazu führten, dass die frankokantabrische Region zu einer der wenigen Gebiete in Europa wurde, in welcher es noch ausreichende natürliche Ressourcen gab, da der vorrückende Eisschild im Norden viele der großen Tierherden in diese Richtung lenkte. Diese Voraussetzungen dürften ebenfalls dazu geführt haben, dass verstärkt Menschengruppen in diese Gebiete zögen, wie er anhand des Anstieges von Fundstellen nachzuweisen versucht. Dies wiederum brachte eine intensiviertere Interaktion verschiedener menschlicher Gruppen mit sich, welche vorher nur einen begrenzten Radius und damit einhergehend eine begrenzte Zahl an Verbindungen zu fremden Gruppen aufgewiesen hätten. Diese demographische Entwicklung kulminierte einerseits in schärferen Abgrenzungen zwischen Gruppen, um potentiell konfliktreiche Situationen bezüglich der natürlichen Ressourcen zu handhaben oder ganz zu vermeiden. Auf der anderen Seite führte sie zu einer erhöhten symbolischen Betonung der eigenen Gruppenzugehörigkeit, um diese zu unterstützen oder zu konsolidieren. Auf diese Weise würde auch der herausgehobene Status einzelner Individuen gestärkt, indem sie ihre Rolle in solchen symbolischen Ritualen verstärkten und dadurch ihre Position festigten. Die Höhlenmalerei der frankokantabrischen Region wird von Mellars nun als der visuelle Ausdruck dieser symbolischen Verstärkung, sei es innerhalb der Gruppe oder aus Abgrenzung zu anderen Gruppen, gesehen, welcher somit als sozialer, aber auch territorialer Marker gedient haben könnte. Dieser Ansatz erscheint auf den ersten Blick sehr umweltdeterministisch, man muss ihm jedoch zugutehalten, dass er die menschliche „Antwort“ auf die klimatischen und ökologischen Herausforderungen nicht in einer technologischen oder ökonomischen, sondern in einer sozial-ideologischen Kategorie verortet.

In ähnlicher Weise ist auch der Ansatz von Watkins (2010) zu sehen, der sich mit dem verstärkten Aufkommen symbolischer Ausdrücke, in Form von Architektur, Skulptur und anderen figürlichen Äußerungen, am Übergang vom Epipaläolithikum zum Neolithikum, in Südwest-Asien beschäftigt. Er sieht diesen begründet durch die erhöhte Sesshaftigkeit von frühen Jäger-Sammlergruppen und den daraus resultierenden Vergrößerungen dieser Gruppen. Insbesondere beruft er sich auf soziopsychologische Studien, welche besagen, dass ab einer bestimmten Gruppengröße und daraus hervorgehend einer

erhöhten Anzahl von Menschen, die miteinander interagieren, neue und andere Formen der Kommunikation gefunden werden müssen. Watkins (2010) findet diese neue Form der Kommunikation im südwestasiatischen Raum in der Ausbildung eines „*external symbolic storage*“¹²⁰ ausgedrückt durch die Entstehung einer gebauten Umwelt, also dem verstärkten Einsatz architektonischer Elemente. Diese unterschieden sich signifikant je nach Gruppe und boten so die Möglichkeit einer Abgrenzung und eines Bezugspunktes gleichermaßen. Weiterhin sieht er eine Entwicklungsrichtung, in welcher „*symbolic usage of material culture*“ (Watkins 2010) als eine Zwischenstufe zwischen der Verwendung der Sprache und der Erfindung der Schrift angesehen werden kann. Diese Zwischenstufe wird von Colin Renfrew (1998:3) auch die Stufe der „*Symbolic Material Culture*“ genannt, in welcher eine erstmalige Interaktion mit materiellen Gegenständen in symbolischer Weise entstand.

In beiden Ansätzen kann die Entwicklung eines (neuen) symbolischen Ausdruckes mit der Erfordernis in Einklang gebracht werden, ein neues soziales Gleichgewicht herzustellen, welches durch multiple äußere Faktoren, aber auch Entscheidungen auf der sozialen Ebene, zu dieser Veränderung angestoßen wurde. In diesem Rahmen kann nun auch die erstmalige, verstärkte oder sich in ihrem Ausdruck veränderte Verwendung von Felsbildern gedeutet werden. Die vorliegenden Veränderungen können dabei grundlegend klimatischer Natur sein, mit all ihren Folgeerscheinungen, wie das Beispiel von Mellars (2009) oder der Anstieg an regional unterschiedenen Felsbildern in Teilen Australiens nach einem Klimaoptimum im frühen Holozän anzeigen (Layton 1992:235ff.). Auch die Umstellung der Subsistenzweise und damit einhergehend die Abgrenzung zu Gruppen, welche einer anderen Lebensweise angehören, kann dabei genannt werden, wie Beispiele aus Großbritannien (Bradley 1994; Nash 2000c), den USA (Whitley 1994) und der Iberischen Halbinsel (Fairén-Jiménez 2007b) zeigen. Hier ist das vermehrte Aufkommen von Felskunst, mit einer Variationsbreite an unterschiedlichen Stilen, zu Phasen der Veränderung der Subsistenzgrundlagen und damit einhergehend der allgemeinen Lebensweise aufgetreten.¹²¹

2.3.3 Die Nutzung von Felsbildern als Kommunikationsmittel in einer sozialisierten Landschaft

Wenn nun die allgemeine These aufrechterhalten wird, dass Felsbilder zu Zeiten des verstärkten Kommunikationsbedarfs für im weitesten Sinne soziale Anliegen eingesetzt wur-

¹²⁰ Dieses Konzept geht zurück auf Donald (1991).

¹²¹ Dies liegt nach Whitley (1994) darin begründet, dass größere Veränderungen in der Subsistenz stets mit größeren Veränderungen im sozialen und kognitiven Bereich einhergehen, da die Subsistenzgewinnung selbst in keinem vorstellungsfreien Raum stattfindet, sondern mit konkreten Regeln und sozialen wie gedanklichen Verbindungen einhergeht.

den, kann sich das Augenmerk auf die konkrete Ausformung dieser Nutzung richten. Dabei ist zu bemerken, dass sich viele der sozialen Funktionen der Felsbilder nicht klar voneinander trennen lassen, da sie in ein stark verschlungenes Bedeutungsgeflecht verwoben sind, in dem sich Territorialität und Identität, religiöse und soziale Riten überschneiden können, und es zweifelhaft erscheint, dass es Reinformen überhaupt gibt. Geschuldet ist dies der fehlenden expliziten Trennung dieser Sphären in den zugrundeliegenden Weltanschauungen, diese sind stattdessen stark miteinander verwoben, sei es dadurch, dass soziale Handlungen religiös legitimiert werden oder auf einem spirituellen Hintergrund stattfinden, sei es, dass Identitäten sich analog zu mythischen Vorstellungen entwickeln. Nach Nash (2000b:4) können topographische und sonstige Elemente der Landschaft als Zeichen eingesetzt werden, die wiederum politisches und soziales Verhalten kontrollieren, und damit verwoben Gruppenzugehörigkeiten, Territorialitäten und ein Verständnis von Zeit verhandeln; dies sieht er als einen generationenübergreifenden Prozess. Dieser Prozess wiederum fordert, dass bestimmte Komponenten ritualisiert werden müssen; diese Rituale wiederum benötigen einen Erinnerungsfokus. Nash weist darauf hin, dass dieser, wie z. B. bei Bradley (1993) dargelegt, durch den Bau von Monumenten errichtet werden kann, gleichermaßen kann dafür aber auch die Landschaft und ihre Charakteristiken verwendet werden. Als ein Mittel, um diese Form von symbolisierter Landschaft zu erschaffen, sieht Nash die Nutzung von Felsbildern (Nash 2000b). Diese gehen darüber hinaus noch eine engere Verbindung mit der solcherart gestalteten Landschaft ein, da sie in dieser direkt und nicht innerhalb materiell künstlich errichteter Räume eingebettet sind. Die konkreten Zwecke sozialer und politischer Art, für welche die Felsbilder eingesetzt werden, können dabei stark variieren.¹²² Nach Taçon (1994), der das Phänomen der sozialisierten Landschaft genauer anhand von Beispielen in Australien untersucht hat, aber auch durch Beispiele aus den USA unterstrich¹²³, kann die Anbringung von Felsbildern oder die Errichtung von Installationen, wie Monolithen oder Steinhügeln, dazu dienen zentrale Plätze ritueller Aktivitäten für Familien, Clans oder sogar größerer Gruppen zu schaffen. Die Art dieser rituellen Aktivitäten kann sich dabei sowohl im sakralen als auch im profanen Bereich bewegen oder einer Mischung von beidem angehören. Die Auswahl der zu markierenden Stellen wird dabei häufig von ungewöhnlichen geologischen Formationen vorherbestimmt. Diese Stellen wiederum werden später durch mythologische Erzählungen verbunden und so zu einem größeren landschaftlichen Bedeutungsgeflecht. Diesen Prozess der Markierung und Mythologisierung der Landschaft sieht Taçon als einen Schritt der Sozialisierung der Landschaft an,¹²⁴ welche sich unabhängig von der konkreten Intention der einzelnen Felsbildschaffenden über die Zeit entwickelt. Auf diese Weise wurde die Landschaft verwandelt in eine Ansammlung von Plätzen, welche „[...] *are home or not home, restricted or not restricted, in or out of*

¹²² Siehe für eine Auflistung Fairén-Jimenéz (2007:128).

¹²³ Bender (2008) verweist auch auf den Stellenwert, den natürliche Landschaftsobjekte und -grenzen für *Native Americans* in Nordamerika einnahmen.

¹²⁴ Siehe dazu auch Bradley et al. (1994); Tilley (1994).

bounds, permissible to visit or not permissible unless there was some change of circumstance.“ (Taçon 1994:124).

Im Gegenzug hat dieser soziale Rahmen wiederum das Verhalten der Gruppen in diesen Gebieten beeinflusst. Dies äußert sich zum Beispiel in Aktivitäten wie der Regulierung von Zugängen zu und die Kontrolle über bestimmte Gebiete oder Plätze, wobei die jeweilige Art der Markierungen als aussagekräftig in Bezug auf die verschiedenen Formen der sozialen Aktivität angesehen werden kann. Taçon unterscheidet hier drei Varianten: Markierung mit persönlichen, Familien- oder Gruppenzeichen, Markierungen zur Abgrenzung oder Regulierung bestimmter Gebiete und Markierungen im Rahmen verschiedener anderer sozialer Aktivitäten, zu denen zum Beispiel Initiationsriten gezählt werden können (Taçon 1999). Aus diesen drei Feldern lassen sich nun grob vier Nutzungsfelder ableiten: religiös-rituelle Nutzung, säkulare Nutzung, Territorialität und Identität. Dabei kann einem, wie eingangs erwähnt, in der Praxis häufig eine Überschneidung dieser Kategorien begegnen.

2.3.3.1 Profane und ökonomische Nutzung

Felsbilder werden, nicht nur in der Ägyptologie, häufig mit religiösen oder rituellen Tätigkeiten und Inhalten in Verbindung gebracht, so dass Whitley (2005:95) sogar betont, dass es sich bei säkularen Felsbildern eher um die Ausnahme als die Regel handelt. Die Arbeit von Layton (1992) in Australien zeigt allerdings auch Fälle von im weitesten Sinne profanem Gebrauch von Felsbildern und unterstreicht damit die sowohl kontextuelle als auch inhaltliche Spannweite der Bedeutung von Felsbildern. Er stützt sich dabei auf mündliche Berichte heute noch aktiver FelskunsthHersteller oder -nutzer, beziehungsweise nutzt ethnographische Quellen. Auch historische Quellen, welche im Rahmen der „*land claim*“-Verfahren generiert wurden, zieht er zu Rate. Zu den profanen Beispielen zählen Felsbilder aus der Nähe des Oenpelli Gebietes von West Arnhem Land, insbesondere solche aus dem Kunwinjku Country und aus den Gebieten der Ka:kadju und anderer. Die in Regenzeiten-Unterkünften angebrachten Bilder lassen sich unterteilen in solche, welche legendäre Figuren und solche, welche Wildbeuter- und Campingaktivitäten darstellen. Die Benennung letzterer als profan wurde von dem indigenen Informanten Jacob Nayinggul beschrieben mit „*There is no dreaming here – these paintings haven't got stories*“ (Layton 1992:72). Zu diesen „geschichts“armen Felsbildern gehören Handabdrücke ebenso wie Tierdarstellungen. Die Handabdrücke werden dabei häufig als Ausdruck der Anwesenheit dieser Person an dem Ort interpretiert. Teilweise ist bei rezenten Abdrücken auch noch eine Zuordnung zu der jeweiligen Person möglich (Layton 1992:74). Dazu treten Fälle, in denen Felsbilder als Auskommen eines erfolgreichen Jagdzuges gemalt wurden oder um das Vorhandensein von Ressourcen anzugeben. So berichtet Toby Gangele, ein weiterer indigener Informant Laytons: „*When they go out hunting for kangaroo [...]. They used to go back in cave and put painting (of) what they do (to) remember for long time, all the painting.*“ (Layton 1990:74). Weitere Beispiele für Felsbil-

der, welche der Wiedergabe alltäglicher Aktivitäten dienen, finden sich ebenfalls im südlichen Arnhem Land. Hier dienen die Bilder häufig auch dem Zweck, dass der Künstler sich auf diese Art und Weise ein Gedenken erschafft. Während seiner Lebzeiten verweist er auf seine Malereien und zu seinem Tode werden sie als gemeinschaftlicher Fokuspunkt der Trauer aufgesucht (Layton 1990:75).

David Turner (1973) wiederum berichtet von der Darstellung außergewöhnlicher Ereignisse, welche in den profanen Bildern im Gebiet von Bickerton Island festgehalten wurden. Zu diesen zählte etwa die Darstellung eines europäischen Missionsbootes, welches von 1924–34 im Gebiet von Groote Eylandt verkehrte (Cole 1971:53, 101). Dazu brachte Turner in Erfahrung, dass es, anders als bei der Darstellung mythologischer Wesen, keine räumlichen Beschränkungen für die Anbringung der profanen Felsbilder gab und es darüber hinaus jedem aus dem Gebiet erlaubt war, solche Bilder herzustellen (nach Layton 1992:76). Weitere Beispiele für profane Felskunst fanden sich auch in anderen Gebieten Australiens.¹²⁵

In ähnlicher Weise lassen sich auch die narrativen Darstellungen der so genannten „*Biographical Tradition*“ der nordamerikanischen Great Plains als profan verstehen, insofern, dass sie historische Ereignisse darstellen, meistens „*war records*“ (Klassen 1998). Doch wie Whitley schon anmerkt, ist es häufig nicht einfach, zwischen profanen und religiösen Felsbildern zu unterscheiden, wenn diese Unterscheidung der betrachteten Kultur nicht geläufig ist. So zeigt er auf, dass diese narrativen Darstellungen auch übernatürliche Elemente aufweisen, welche damit in Verbindung gebracht werden, dass der Ausgang einer solchen Schlacht nicht allein in einem säkular begründeten Zusammenhang gesehen wird (Whitley 2005:102).

Darüber hinaus gibt es auch Fälle, in denen die säkulare oder religiöse Verwendung der Felsbilder kontextabhängig ist, wie Rosenfeld (1997:294) es für die Oenpelli Region, Australien, darlegt. Erkennbar ist diese Unterscheidung lediglich an den unterschiedlichen Ausführungen des Innendesigns der sonst gleichen Figuren.

2.3.3.2 Religiös-rituelle Nutzung

Es gibt viele Beispiele von Felsbildplätzen in Australien, Südafrika oder Nordamerika, welche eine religiöse oder spirituelle Bedeutung besitzen (Lewis-Williams 2002a; Taçon und Ouzman 2004, Whitley 2000). Dabei lassen sich grob drei Hauptrichtungen der religiös-rituellen Grundlage unterscheiden: eine schamanistische, totemistische und commemorativ religiös-rituelle Nutzung (Layton 2000; Whitley 2005:96).

Die herausstechendste Form der rituellen Einbettung von Felsbildern lässt sich wohl im schamanistischen Kontext greifen. Dieser bildet eines der Hauptbeispiele für eine Nutzung der Felsbilder in einem religiös-rituellen Rahmen. Hierbei kann nach Taçon (2004) unterschieden werden zwischen schamanischer Felskunst, solcher, die Schamanen

¹²⁵ Siehe Layton (1992:76ff.); Mulvaney (1996).

hergestellt haben und schamanistischer, welche nur in der rituellen Tradition und Praxis des Schamanismus verankert ist. Der Begriff des Schamanismus, bei dem es sich eigentlich um ein Phänomen der zirkumpolaren Gebiete Sibiriens handelt, soll dabei als universales Konzept verstanden werden, dass sich dadurch kennzeichnet, dass übernatürliche Kräfte von einem Individuum durch einen tranceartigen Zustand mit visionären Episoden erlangt und diese Erfahrungen in der Kunst dargestellt werden (Whitley 2005:97). Nach Layton handelt es sich um „*a psychosomatic state harnessed for specific social and political ends (curing and hunting success), interpreted within the idiom of specific cultures.*“ (2000:170).

Schamanismus als Erklärung für Felsbilder wird in den meisten Fällen auf prähistorische oder durch ethnohistorische Quellen rekonstruierte Fälle angewandt. Insbesondere die Felsbilder Südafrikas und Lesothos, welche von Lewis-Williams den San und ihren Vorgängern zugeordnet wurden, hat dieser und andere (z. B. Lewis-Williams and Pearce 2005, Lewis-Williams 1981, 2002a) als eingebunden in die schamanistischen Praktiken gewertet¹²⁶. Hierbei ist es insbesondere die Darstellung von Tier-Mensch-Hybriden oder der Eland-Antilope, einem schamanischen Helfertier, welche mit Trance-Erfahrungen oder Heilungsprozeduren, die der Schamane ausführte, in Verbindung gebracht werden. Weiterhin kann der Bedeutungsrahmen, innerhalb dessen schamanistische Praktiken Verwendung finden, Zaubern, insbesondere mit Hinblick auf Regen, und die Kontrolle von Tieren beinhalten (Whitley 2005:98; Lewis-Williams 1981; Lewis-Williams und Dowson 1989). Whitley findet diese Praxis auch im amerikanischen Kontext wieder, wobei sich die konkreten Umsetzungen zwischen den Ritualen und der Anbringung von Felskunst in unterschiedlichen Konstellationen präsentieren. Im Gebiet des Great Basin, im südlich-zentralen Kalifornien, USA, war es alleine der Schamane, der die Visionserfahrungen machen und damit auch die Felskunst herstellen durfte. Im südwestlichen Kalifornien ist dies auch im Rahmen von Pubertätsritualen jungen Erwachsenen gestattet. Im Columbia Plateau sind es neben den genannten Gruppen auch erwachsene Männer, welche in besonders traumatischen Zeiten Visionen suchen und anschließend Felsbilder erschaffen dürfen (Whitley 2000, 2005:98).

Für die Felsbilder der Sierra Nevada sieht Whitley die Tierdarstellungen in einem ähnlichen Kontext, indem er sie als Geistererscheinungen, die dem Schamanen im Übersinnlichen begegnet seien, oder als „*spirit helper*“ des Schamanen interpretiert (Whitley 1998, 2000). Die Darstellungen von Dickhornschafen aus der Coso Range, Ostkalifornien, stellen nach Whitley ebenfalls schamanische Helfer bei Regenzeremonien dar. Er geht sogar so weit, indigene Felsbilder aus dem nordamerikanischen Bereich größtenteils einem schamanistischen Kontext zuzurechnen (Whitley 2005:94).

Daneben gibt es jedoch auch Fälle von kommemorativ interpretierter religiös-ritueller Nutzung von Felsbildern in den USA. Bei dieser Form der Zuordnung handelt es sich in den meisten Fällen um Stellen, die mit mythischen Erzählungen in Verbindung gebracht werden. Als ein Beispiel nennt Whitley (2005:99) die Geoglyphen der Mohave

126 Siehe Kapitel 1.3.1. Methoden und Interpretationsansätze der Felskunstforschung.

entlang des Colorado Rivers, welche in ihren einzelnen Stationen mythische Erzählungen und mythische Kreatoren verkörpern, deren Reise in einer Pilgerreise entlang dieser Geoglyphen nachvollzogen wird (von Werlhof 2004). In ähnlicher Weise setzen auch die südamerikanischen Tukano Felskunst ein, um Stellen zu markieren, welche mit mythischen Wesen oder Geistern in Verbindung gesehen werden (Reichel-Dolmatoff 1967). In Australien findet sich eine solche Form der Nutzung von Felskunst ebenfalls, allerdings erscheint sie verankert mit einem totemischen System, indem die zugrundeliegenden mythischen Erzählungen oder heroischen Ahnen, welche an den jeweiligen Plätzen dargestellt werden, nicht nur als kommemorativ Grundlagedeckung Verwendung finden, sondern gleichzeitig eine Aussage über Clanzugehörigkeiten und Territorien mitbeinhalten (Layton 1992, Taçon 1994, 1999).

Dies führt zum Totemismus als einem weiteren maßgeblichen rituell-religiös verankerten Hintergrund für die Erstellung und Nutzung von Felsbildern. Dieser kann verschiedene Formen annehmen, beinhaltet aber nach Layton (2000) das Charakteristikum der Verwendung von Tieren oder Pflanzen als Schutzpatrone für soziale Gruppen, die anhand dieser jeweiligen Zuordnung unterschieden werden können. Die jeweiligen Totems werden wiederum von den mit ihnen verbundenen Gruppen in Ritualen zelebriert, in deren Rahmen auch Felsbilder Verwendung finden können. Darüber hinaus können Felsbilder in diesem Zusammenhang solcherart eingesetzt werden, dass sie zum Beispiel zur Abgrenzung von clanabhängig zugeordneten Plätzen genutzt werden. In West Arnhem Land, Australien, werden diese Plätze mit Darstellungen der Traumzeit versehen, wobei die Herstellung und Erneuerung dieser Bilder als Teil des Ausdrucks einer kulturellen Identität und Partizipation gewertet werden (Rosenfeld 1997:294). Die Hopi-Indianer in Arizona, USA, stellen ebenfalls clanzugehörige Felsbilder her. Diese sind Teil einer Pilgerreise, deren Einzelheiten zwar nicht bekannt sind, da ihre Veröffentlichung durch ein *tribal lawsuit* verboten wurde (Whitley 2005:97), deutlich ist jedoch auch hier, dass die Felsbilder ebenfalls einer Abgrenzung oder Zuordnung dienen.

Ein Aspekt, der sich aus diesem Verständnis ergibt und nicht allein in einen religiös-rituellen Bereich eingeordnet werden kann, ist derjenige des Ausdrucks von Territorialität oder Identität. Dieser kann sich zwar ebenfalls in einem totemischen Kontext wiederfinden, aber aufgrund seiner umfassenden sozialen und politischen Auswirkungen soll dieser Fall als Hintergrund für die Nutzung von Felsbildern hier gesondert betrachtet werden.

2.3.3.3 Territorialität

Bei Territorialität handelt es sich nach Sack (1986) um ein – nicht zwingend aggressives – Machtinstrument, welches diese Macht über einen bestimmten Bereich etabliert, der begriffen und kommuniziert werden muss. Dabei werden in diesem Gebiet gleichermaßen Ressourcen wie Menschen oder Beziehungen kontrolliert, wobei es sich bei dem Machtausübenden sowohl um eine Einzelperson als auch um eine Gruppe handeln kann (Sack 1986:1, 19). Territorialität ist darüber hinaus „[...] *intimately related to how people*

use the land, how they organize themselves in space, and how they give meaning to place.“ (Sack 1986:2). Die Ausübung von Territorialität kann sich jedoch sehr unterschiedlich gestalten, insbesondere, wenn zwischen der Territorialität von Wildbeutern und sesshaften Agrikulturalisten oder urbanen Gesellschaften unterschieden wird. Herausstechendes Merkmal bei mobilen Gruppen ist, dass ihre Territoriumsgrenzen nicht flächig umrissen sind, sei es in ihrer Vorstellung als auch materiell (Bradley 1993; Ingold 1986; Wilson 1988). Außerdem seien sie auf emotionaler und ideeller Basis stärker mit ihrem räumlichen Lebensbereich verbunden (Sack 1986:58ff.). So legen auch Bradley (1993; 1994) und Ingold (1986:130–165) dar, dass Agrikulturalisten ihr Land physisch eingrenzen, um es zu kontrollieren; Jäger-Sammler dagegen kennzeichneten ihre Territorien auf offener Weise. Hinzu tritt, dass letztere Territorien häufig überlappend und informell sind. Da das Verhältnis zum Raum sich auf Plätze und ihre Relationen bezieht, sind sie es auch, die maßgeblich das Territorium bei Wildbeutern bestimmen, wobei es häufig die Sicht von diesen über ein bestimmtes Gebiet ist, was als Territoriumsmarkierung verstanden wird (Ingold 1986:130ff.). Dem physischen Eingriff in die Landschaft steht also eine sensorische Eingrenzung gegenüber. Auch Sack (1986:58ff.) betont, dass Wildbeuterguppen ihr Territorium sozial definieren, nicht nach Fläche. Stattdessen sei der Zugang zu Ressourcen relevant. Auch die Nutzung und Kommunikation innerhalb und von Territorien unterscheidet sich, da mobile Gruppen sich nicht häufig von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. So wird meist eine Nutzung der Ressourcen innerhalb eines Territoriums auch anderen Gruppen erlaubt, während die Wege der Kommunikation zwischen diesen versprengten Gruppen häufig in oder an die Landschaft gekoppelt sind (Ingold 1986:130–165).

Aufgrund der saisonal und ressourcenbedingt wechselnden Gruppenzusammensetzung und -größe ist eine weitere Besonderheit bei mobilen Gruppen (*bands*), dass die Zuordnung von Gruppen zu einem Territorium sehr unterschiedlich ausfallen kann. So zeigen sich bei den Chippewa (Sachs 1986) keine klaren Abtrennungen von Gebieten, die nur einzelnen Gruppen vorbehalten waren, vielmehr wechselten diese, genauso wie die Zusammensetzung der Gruppen wechseln konnte. In dem Clansystem der indigenen Australier, zum Beispiel, sind zwar den einzelnen Clans unterschiedliche Territorien zugeordnet, Einzelpersonen haben aber immer die Möglichkeit, auch die Territorien der anderen Clans zu nutzen in Bezug auf Land und Ressourcen. Es herrscht in diesem Fall also keine Exklusivität vor. Lediglich die heiligen Stätten eines Clanes stellen Territorien dar, deren Verwendung und Erhalt spezifisch einem Clan unterliegen (Layton 1992:30ff.).

Eine weitere wichtige Eigenschaft von Territorialität ist, dass sie Plätze schafft, wo vorher noch keine waren, indem in Bezug auf diese Plätze bestimmte Restriktionen oder Zugriffe geäußert werden, wobei es sich hierbei auch um sehr flexible Restriktionen handeln kann. Die bereits für das Gebiet von West Arnhem Land erwähnten Beispiele¹²⁷ von

¹²⁷ Siehe Kapitel 1.3.1.2.3. Soziale Funktionen von Felsbildern – Initiation, Territorialität, Identität.

Roma Gorge und Mann River zeigen dabei deutlich, wie Felsbilder in solchen Fällen als visuelle Abgrenzung von Territorien Verwendung finden können. Auch in einem prähistorischen Fall weist Bradley (1994) für Northumberland nach, dass sich hier an der Übergangsstelle zwischen landwirtschaftlich nutzbarem Ackerland und hauptsächlich von Wildbeutern frequentiertem Hochland in der Bronzezeit eine rege Felsbildaktivität greifen lässt, welche auf das Aufeinandertreffen dieser beiden Gruppen zurückzuführen ist. Ein weiteres Beispiel der unterschiedlichen Verwendung von Felskunst in Verhältnis zu den landschaftlichen Gegebenheiten seitens von Jägern und Sammlern einerseits sowie Agrikulturalisten andererseits gibt Sognnes (1998) für Norwegen. Die Felsbilder der Wildbeuter, *Northern Tradition*, sind weit sichtbar, in der Nähe von topografischen Kennzeichen oder Transportrouten angebracht, diejenigen der Bauern, *Southern Tradition*, in der Nähe ihrer Siedlungen und kaum sichtbar.

Einer der wichtigsten Faktoren bei dieser Form der visuellen Abgrenzung ist dabei, dass die Erklärung eines Territoriums verständlich für den Adressaten sein muss (Sachs 1986). Für die Verwendung von Felsbildern in diesem Sinne bedeutet dies, dass sowohl die Adressaten als auch die Hersteller der Bilder zumindest soweit eine kulturelle Einheit bildeten, dass eine Interpretation der Bilder überhaupt im gewünschten Rahmen ablaufen konnte. Hier zeigt sich schon, dass der Übergang von territorialer Nutzung von Felsbildern zur solchen einer Identitätsausdrucks oder Gruppenzugehörigkeit fließend ist.

2.3.3.4 Identität und Gruppenzugehörigkeit

Wie bereits dargelegt geht Mellars (2009) davon aus, dass die eiszeitlichen Felsbilder auch als Mittel zur Erzeugung einer Gruppenzugehörigkeit verstanden werden können. Für derlei Verwendung von Felsbildern gibt es jedoch auch rezente und ethnohistorische Beispiele.

Das bereits erwähnte Beispiel der Dogon in Mali¹²⁸ welche ihre Felskunst im Rahmen von Initiationsritualen für Jungen anbringen oder erneuern, zeigt bereits eine Verwendung von Felskunst im Rahmen von identitätsbegründenden „rites de passage“. Whitley (2005:49, 99) nennt eine ähnliche Praxis im Rahmen von Initiationsritualen bei indigenen Mädchen in Kalifornien, USA. An sakralen Plätzen bringen diese einfache Bilder, zum Beispiel Handabdrücke an, die über die Aussage der eigenen Anwesenheit hinaus keine weitere ikonographische Bedeutung besitzen. Deutlich wird jedoch ihr identitätsstiftender Aspekt, indem die so initiierten Mädchen über ihre Anwesenheit und deren Kenntlichmachung an dem sakralen Platz der Gruppe ihre Zugehörigkeit zu dieser bestätigen können. Letzten Endes erfüllt auch die totemische Felskunst in vielen Teilen Australiens oder Amerikas den Sinn, Gruppenidentitäten zu stärken, sei es durch eine Besinnung auf die eigene Gruppe oder eine Abgrenzung von anderen. Die Felskunst spielt

¹²⁸ Siehe Kapitel 1.3.1.2.3. Soziale Funktionen von Felsbildern – Initiation, Territorialität, Identität.

hierbei die Rolle der visuellen Kommunikation dieser Zuordnungen. Dies ist dem Mechanismus geschuldet, dass Gruppenzugehörigkeit und Identität durch visuelle Kunst beziehungsweise Dekoration ausgedrückt werden kann (Braithwaite 1982; Conkey 1980). Zu dieser können, neben persönlicher Dekoration oder Dekoration auf Keramik, auch Felsbilder gezählt werden, die das Beispiel für visuelle Kunst in der Landschaft darstellen.

Welche Gruppenzugehörigkeit oder Identität mit diesen Zeichen verhandelt wird, ist allerdings schwerer zu rekonstruieren. Insbesondere Hodder (1982) legt dar, dass die materiellen Kulturen nur ein Konstrukt von Kultur sind und nicht ohne weiteres mit einer ethnischen Gruppe gleichgesetzt werden können. Einfacher zu untersuchen sind dagegen die Beweggründe, welche den Wunsch unterstreichen, eine Gruppenzugehörigkeit oder Identität visuell anzugeben. So geht die Interaktionstheorie noch davon aus, dass die Intensität von Interaktion und Ressourcennutzung verschiedener Gruppen sich in einer homogenen oder heterogenen materiellen Kultur ausdrücken kann. Während, am Beispiel von Wildbeuterguppen aufgezeigt, davon ausgegangen wird, dass karge und sehr unterschiedliche Ressourcen, eine höhere Rate an Person-zu-Person-Kontakten und verstärkte Bewegungen von Individuen zwischen verschiedenen Wildbeutercamps zu kultureller Homogenität führten, wird kulturelle Heterogenität mit einem reichhaltigen Vorkommen an Ressourcen – und damit weniger Interaktion – erklärt (Hodder 1982). Hodder dagegen hat, basierend auf ethnologischen Studien, festgestellt, dass gerade in Fällen von großer Interaktion, auch engen verwandtschaftlichen Beziehungen, eine starke Abgrenzung zwischen „Stammes“-Gruppen entstehen kann. Dies führt er auf mögliches Konfliktpotential zwischen den Gruppen zurück, da nicht alleine die Interaktion an sich, sondern die Art der Interaktion, sei sie freundlich oder feindlich gesinnt, ausschlaggebend ist. Je höher also die Konfliktrichtigkeit, desto stärker wird das „wir“ von dem „diese“ getrennt. Mögliche Konflikte werden wiederum durch ökologische, ökonomische und demographische Faktoren ausgelöst. Besteht Ressourcenkonkurrenz und -knappheit, dann sind die Grenzen sehr stark eingehalten, sind dagegen genug Ressourcen vorhanden und werden dazu von den angrenzenden Gruppen unterschiedliche benutzt, dann wird zwar ebenfalls auf Abgrenzung und Identitätsausdruck geachtet, aber die Übergänge können auch fließend sein und die Zugehörigkeit kann leichter „gewechselt“ werden. Denn die Aufgabe des verstärkten Ausdrucks der Identitätszugehörigkeit ist es, dass Sicherheit durch die eigene Gruppe gewährleistet wird (Hodder 1982). Neben der Abgrenzung von Gruppen voneinander kann Dekoration jedoch auch verwendet werden, um soziale Schranken innerhalb einer Gruppe aufzuzeigen oder zu überwinden. Braithwaite (1982) weist nach, dass bei den Azande Dekoration, vor allem auf Keramik, benutzt wird, um die Überschreitung von sozialen Grenzen zu ermöglichen. Hierbei handelt es sich in den meisten Fällen um die Grenze zwischen den Nutzungsbereichen von Männern und Frauen.

Somit liegt es auch für Felsbilder nahe, dass diese unterschiedlichen Aufgaben der Identitätsstiftung wahrgenommen haben, sei es innerhalb oder zwischen Gruppen, wie es z. B. Roe und Hayward (2008) für die Felsbilder Puerto Ricos nahelegen. Weiterhin kön-

nen diese Grenzüberschreitungen, zu denen Dekoration, und damit auch Felskunst, Verwendung findet, auch über einen sozialen oder politischen Rahmen hinausgehen und religiöse oder sakrale Bereiche einschließen. Dies scheint bei den mythischen Darstellungen in Australien oder Amerika eine der Komponenten der Bilder zu sein. Somit wird auch hier deutlich, dass die Grenzen zwischen den bei uns als getrennt gedachten Sphären des Sozialen, der Politik und der Religion hier fließend in Bedeutung und Nutzung ineinander übergehen können.

Werden nun die verschiedenen Nutzungsmöglichkeiten von Felsbildern zusammenfassend betrachtet, so lässt sich feststellen, dass es sich um eine recht große Bandbreite an Möglichkeiten handelt, die beinahe alle Lebensbereiche menschlicher Gruppen abdecken können. Um sich nun dem möglichen Bedeutungs- und Nutzungsrahmen prähistorischer Bilder, insbesondere denen Ägyptens, anzunähern, lassen sich jedoch einige sinnvolle Untersuchungsansätze herausziehen. So stellen zum Beispiel Aubrey und Luíz (2012:70) fest, dass betrachtet man so genannte Freilandkunst, also Felskunst außerhalb von Höhlen, als symbolischen Ausdruck der Aneignung und Wahrung eines Territoriums, dann spielen Faktoren wie Sichtbarkeit und ihr Verhältnis zur weiteren Umwelt eine Rolle. Dies sind Faktoren, welche auch bei einem prähistorischen Beispiel untersucht werden können. Weiterhin können die Felsbilder mit Hinblick auf Thematik, Ausführung oder Technik nach Homo- oder Heterogenitäten untersucht werden, von denen man unterstellen kann, dass es sich um gruppenbezogene Unterscheidungen handelt¹²⁹. Ob es sich bei diesen gruppenbezogenen Unterscheidungen um solche innerhalb oder zwischen Gruppen handelt, ist dabei schon schwerer festzustellen, ebenfalls ist eine Unterscheidung chronologischer Art möglich. Eine Abgrenzung zwischen profanen, sakralen, territorialen oder anderweitigen Nutzungen der Felsbilder ließe sich eventuell über die Lage der Bilder erlangen. Diese Annahme wäre dann besonders nachvollziehbar, wenn sich auch die Plätze der Anbringung unterscheiden würden, so dass bestimmte Plätze mit bestimmten Ritualen oder Handlungen in Verbindung gebracht werden könnten.

Nach diesem theoretischen Überblick sollen nun im Folgenden die beiden Fallbeispiele dargelegt und analog zu den soeben aufgestellten Überlegungen untersucht werden.

¹²⁹ Wobei nicht unbesehen, wie bei Winkler (1937, 1938, 1939), allein von einer ethnischen und/oder chronologischen Zuordnung ausgegangen werden sollte.